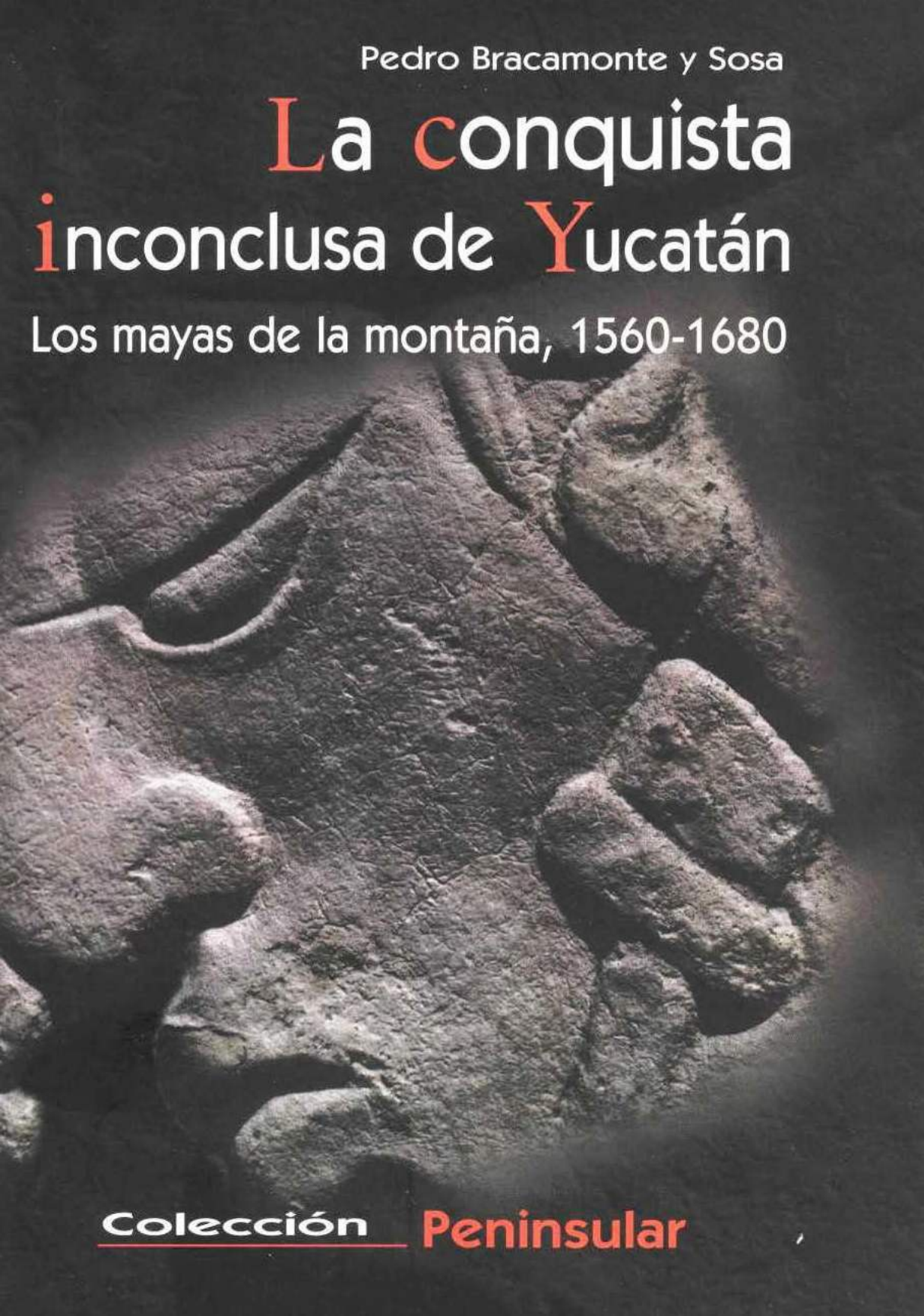
Pedro Bracamonte y Sosa

La conquista inconclusa de Yucatán

Los mayas de la montaña, 1560-1680



Colección Peninsular

La conquista
Inconclusa de Yucatán
Los mayas de la montaña, 1560-1680

Colección Peninsular

Serie Estudios

colección Peninsular

La conquista inconclusa de Yucatán

Los mayas de la montaña, 1560-1680

Pedro Bracamonte y Sosa

CIESAS

10 aniversario Universidad de Quintana Roo

MÉXICO 2001

Primera edición, septiembre del año 2001

©2001
CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

UNIVERSIDAD DE QUINTANA ROO

©2001
Por características tipográficas y de edición
MIGUEL ÁNGEL PORRÚA, librero-editor

Derechos reservados conforme a la ley
ISBN 970-701-159-9

IMPRESO EN MÉXICO *PRINTED IN MEXICO*

Amargura 4, San Ángel, Álvaro Obregón, 01000 México, D.F.

A don Carlos Bracamonte N.

No es preciso que entreguéis vuestra cabeza al arzobispo.
Cuando vaya a bajar, id a esconderos en los montes.
Si os entregáis, iréis "detrás " de Jesucristo.
Están ahora con los Cocomes. Cuando vaya
a acabar su visita vendrán sus velas y sus flores rociadas.
Por esto lo comprenderéis. Y entonces tronará en seco el cielo.
Y entonces hablará lo que está escrito sobre las paredes. Y diréis
que eso es Dios también. Y tendréis fe en que es Dios.
Acaso el hombre sabio que esté delante
de vuestros ojos entienda. Y entonces se irá al monte
delante de los cristianos, que no entenderán. Y nada más.

Cbilam Balam de Chumayel

Presentación

La península de Yucatán y sus áreas adyacentes conforman una región cuyas características son producto de un largo proceso histórico. Esta región se define en primer lugar por la presencia del grupo maya, el segundo pueblo mesoamericano de México en términos numéricos. Concebida como una de las civilizaciones más deslumbrantes de la América precolombina, la sociedad maya ha mantenido con vigor su bagaje cultural a pesar de que la conquista europea la enmarcó en un contexto de dependencia y subordinación y de recibir los embates de la política integracionista inherente al Estado-nación. Asimismo, gran parte de la definición regional se construyó a lo largo de los tres siglos del periodo colonial pues las condiciones del entorno, especialmente la ausencia de metales y de tierras apropiadas para cultivos comerciales, obligaron a los colonos a privilegiar un modelo de desarrollo socioeconómico de corte señorial altamente dependiente de la capacidad productiva de la población nativa organizada en las repúblicas de indios. Esto propició que los pueblos indígenas mantuvieran un importante espacio de vida autónoma donde recrearon sus propios parámetros de existencia social y cultural. A pesar del predominio de este modelo de colonización, en el siglo XVIII otros grupos sociales fueron abriendo ámbitos para actividades económicas alternativas, especialmente la hacienda agropecuaria, creando relaciones sociales nuevas al disputar con los pueblos indios la mano de obra y las tierras.

La Independencia derivó en la fragmentación político-territorial de la antigua provincia yucateca y el siglo XIX fue rico en procesos que tendieron a remodelar la región. El largo y difícil parto del

Estado-nación rompió las ataduras del antiguo régimen y los grupos políticos regionales se enfrentaron en torno de la disputa por proyectos diferentes: centralistas contra federalistas y liberales contra conservadores. Contradictoriamente no se generaron relaciones nuevas que normaran la precaria convivencia con la sociedad maya y sobrevino un sangriento conflicto conocido en la historia como la Guerra de Castas. Fue el desarrollo ulterior de la hacienda henequenera lo que sentó las bases para una redefinición de la convivencia en términos de la servidumbre y del trabajo asalariado. El auge de este cultivo fue el motor de la generación de riqueza, misma que permitió estructurar una nueva vinculación de la región con el mundo. Al mismo tiempo se registraron procesos de colonización interna hacia territorios de baja densidad demográfica.

Al iniciar el siglo XX la península yucateca había quedado dividida en tres entidades federativas (Yucatán, Campeche y Quintana Roo) colindando con Tabasco, el Petén guatemalteco y Belice. El movimiento revolucionario incidió en la redefinición del pacto social regional. Con un Estado que asume la dirección de las políticas económicas, el reparto agrario fracturó el viejo esquema de la hacienda agroexportadora y tras una prolongada depresión se buscan opciones para el desarrollo en la diversificación de actividades y en la modernización. En las últimas décadas la península ha vivido complejos procesos de colonización dirigida, industrialización, impulso a polos turísticos y maquiladoras, y migración a centros urbanos. El resultado ha sido la incorporación a la definición regional de elementos que la convierten, más que nunca, en una región pluriétnica y pluricultural que, sin embargo, mantiene con vigor su ancestral identidad mesoamericana.

El objetivo primordial de la Colección Peninsular del CIESAS es la difusión de resultados del trabajo académico desarrollado en el campo de la antropología, la historia y áreas afines, con la intención

de contribuir a una mejor comprensión de la compleja realidad que se ha esbozado. La colección ha sido posible gracias a un esfuerzo colectivo e interdisciplinario, pues se incluyen textos de corte etnohistórico, de antropología social y de lingüística. La Colección Peninsular se divide en dos series. La serie Estudios está formada por textos analíticos y monográficos de investigadores del CIESAS y de otros autores, cuyos trabajos puedan ofrecer interpretaciones y descripciones de los diversos procesos que han marcado la identidad regional desde el siglo XVIII hasta el presente. La serie Memoria Documental se aboca a la tarea de publicar documentos inéditos de archivos extranjeros y nacionales de muy difícil acceso y que dan cuenta del pasado colonial y decimonónico de la península yucateca, especialmente aquellos que recogen importante información sobre la sociedad maya y sus relaciones asimétricas con la sociedad regional.

Quienes colaboramos en este esfuerzo editorial nos sentiremos satisfechos si el aporte de los textos publicados contribuye a despejar algunas de las muchas incógnitas que retan la aventura del conocimiento de la realidad social. Baste mencionar una paradoja. Si hablar de los mayas ha significado a menudo remitirse a los astrónomos que crearon exactos y complicados calendarios, a constructores de espléndidas ciudades, a inventores de un preciso sistema numérico y un complejo sistema de escritura o a consumados artistas, hacerlo hoy en términos socioeconómicos es referirse a la población más marginal de la península, la que ocupa los primeros sitios en desempleo, carencia de servicios básicos, analfabetismo y morbimortalidad provocada por las llamadas enfermedades de la pobreza. Ofrecer explicaciones para este tipo de paradojas, pensamos, puede contribuir a plantear mejores alternativas para el futuro.

CIESAS

Agradecimientos

EN LA ELABORACIÓN de este libro afortunadamente conté con la apreciada ayuda de numerosas personas, quienes formularon comentarios, preguntas y sugerencias que permitieron mejorar mi visión original acerca de las sociedades nativas de América durante el régimen colonial español, y particularmente sobre la sociedad maya. Estoy en deuda con Mario H. Ruz, que a lo largo de tres años leyó los borradores y revisó cuidadosamente desde el enfoque y los planteamientos iniciales hasta la redacción final. Su caballerosa manera de asesorar un trabajo y su vasto conocimiento antropológico fueron estímulos constantes en el desarrollo de la investigación. Agradezco a Teresa Rojas Rabiela el esmero que puso en lograr que los primeros escritos que hacían énfasis en la descripción se convirtieran en textos más analíticos. Los cursos que llevé con Robert W. Patch y las conversaciones que he sostenido con él a lo largo de una década sobre la historia de Yucatán han sido muy valiosos en la comprensión de la historia regional desde una perspectiva más amplia. Con Gabriela Solís discutí las ideas centrales del trabajo y sus sugerencias fueron de mucho valor en la estructura final de la obra. Paola Peniche realizó con cuidado parte de la paleografía de varios de los documentos que se emplearon para el análisis y la redacción, especialmente los relativos a don Juan Chan. El libro de Gabriela y Paola, *Idolatría y sublevación,* me permitió el acceso más rápido a los documentos que dan cuenta de la sublevación de Sahcabchén. Los comentarios de Antonio Escobar y René García Castro me auxiliaron para corregir diversos defectos del escrito y ampliar el análisis. Mi gratitud para Alfredo López Austin por los comentarios y precisiones que realizó a este estudio y para Ana Bella Pérez Castro por sus palabras de aliento después de leer el último borrador.

Estoy en deuda especialmente con Rafael Loyola y Virginia García, director y secretaria académica del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), institución que me otorgó el espacio académico, en calidad de investigador huésped del proyecto Chetumal, para poder escribir el resultado de la investigación. Muy valioso fue el apoyo financiero otorgado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) para llevar a cabo el proyecto *El discurso político de los caciques mayas yucatecos* que me permitió realizar el trabajo de archivo, que es la base fundamental de este trabajo, así como la beca que me otorgó para cursar los estudios de doctorado. Debo mencionar el apoyo brindado por el personal de los archivos General de la Nación, General de Indias y General de Centroamérica a quienes otorgo mi reconocimiento por su desempeño profesional.

Una primera versión de los resultados finales la presenté en julio de 1998 en el Seminario Permanente de Estudios sobre la Península de Yucatán que se desarrolla en la ciudad de Chetumal auspiciado por el CIESAS, con la participación y comentarios de Gabriel Macías, Martha Villalobos y Ligia Sierra, que me ayudaron a contrastar los resultados, avalados en el conocimiento que tienen de una de las áreas que forma parte de la región de estudio. No hay duda que sin la amistad y colaboración de Ricardo Gamboa, Elizabeth Gutiérrez, Patricia Quintana y Juan Ku este trabajo hubiese enfrentado problemas en mis frecuentes estancias en la ciudad de México. Las discusiones académicas con Ricardo así como la generosidad con la que me brindó su acervo bibliográfico fueron invaluables.

Siglas empleadas

AGÍ: Archivo General de Indias, Sevilla.
AGN: Archivo General de la Nación, México.
PPM: Papeles Paxbolon-Maldonado.
AGCA: Archivo General de Centroamérica, Guatemala.
ANEY: Archivo Notarial del Estado de Yucatán, Mérida.
DMC: *Diccionario Maya CORDEMEX,* Mérida, 1980.
CMM: *Calepino de Motul. Diccionario maya-español,* 3 vols., Ramón Arzápalo (ed.), UNAM, México, 1995.
BMT: *Vocabulario de Maya Tban*, René Acuña (ed.), UNAM, México, 1993.
DHIY: *Idolatría y sublevación. Documentos para la historia indígena de Yucatán,* vol. 1, Gabriela Solís y Paola Peniche, UADY, Mérida, 1996.
RHGGY: *Relaciones Histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán,* 2 vols., México, UNAM, 1983.

Prólogo

EN LA DÉCADA de 1630 se hablaba de la existencia de más de 30,000 fugitivos de la provincia de Yucatán que habían escapado hacia la montaña, es decir, hacia territorios fuera de la administración y el control de los españoles. En las décadas siguientes se calculó que esa población podía oscilar entre 15,000 a 20,000 personas y aunque su número nunca se sabrá con certeza, la verdad es que de muy diversas maneras los indios de la montaña ejercieron una gran influencia en la provincia de Yucatán, especialmente a finales del siglo XVIII y a lo largo del siglo XVII. Fue ése un tiempo marcado por las congregaciones y por la brusca caída demográfica de la población maya a causa de las epidemias, pero también por un reacomodo de la sociedad indígena para afrontar los cambios impuestos por la colonización española.

Es verdad que la mayoría de los antiguos y nuevos dirigentes de los pueblos de indios, que fueron creados mediante la política de reducciones, optó por una negociación permanente en la que se privilegió la obtención de espacios de autonomía política y cultural, a cambio de la entrega de grandes cantidades de excedente económico y de aceptar e incluso auxiliar en la evangelización. Pero como todo pacto social inequitativo y asimétrico, el que entretejieron mayas y españoles de la época colonial estuvo sujeto a grandes y frecuentes rupturas que se manifestaron periódicamente. En ese marco de resistencia multifacética, la fuga de indios hacia el territorio no colonizado del sur de la península yucateca, al que se dio en llamar la montaña, fue un proceso constante, aunque con ritmos desiguales a lo largo de los siglos XVIII y XVII, y si se tiene en cuenta esta área, los motines, revueltas, conjuras, conspiraciones y especialmente las sublevaciones se presentaron con frecuencia, contradiciendo la imagen de paz social que predomina en los estudios sobre los mayas yucatecos.

Podemos pensar en el pacto colonial, establecido entre mayas conquistados y europeos colonizadores, como en la cuerda de un arco que al tensarse demasiado hace aflorar esas formas radicales de resistencia, que siempre estuvieron latentes entre la población sometida y que estaban

vigorosamente inspiradas en ideas y aspiraciones compartidas por hombres y mujeres, principales y macehuales, para quienes era inadmisible el desarraigo cultural derivado de la convivencia con quienes consideraron siempre como extranjeros. Entonces, al tensarse la cuerda en exceso debido a la explotación económica o a la persecución religiosa y cultural, las ideas se transformaban en acción y ese sector de indios, a los que llamaré tradicionalistas, abandonaban sus pueblos, huían a los montes en búsqueda de libertad y se transfiguraban en avezados flecheros rebeldes que cuando pensaban que era tiempo propicio anunciaban o profetizaban la llegada del final de la presencia de los invasores en las tierras mayas.

Importantes ejemplos de rebelión surgieron en la provincia de Yucatán entre los años de 1565 y 1700 en la frontera con la montaña, en oleadas subsecuentes en 1639-1641, 1648, 1668-1673 y 1678 y estuvieron precedidas y a la vez impulsaron grandes movimientos de huida. Y no es casualidad que estos proyectos quedaran enmarcados temporalmente entre dos importantes rebeliones indígenas acaecidas en el interior de la propia zona colonizada, la de las provincias del oriente en 1546 y la de Jacinto Canek en 1761, ya que en realidad todas ellas tuvieron una misma y única causa profunda: la oposición al colonialismo. Explicar el fenómeno de resistencia social en el que éxodo y la rebelión aparecen íntimamente vinculados es la tarea que se pretende cumplir en este libro, atendiendo no sólo a las causas inmediatas que marcaban los ritmos de la huida sino a sus orígenes seculares e ideológicos. La profusión del material recopilado para la presente obra y la variedad temática que abarcan los documentos permitió abordar lo que considero aspectos básicos para entender el comportamiento político de ese sector de la población maya de la época colonial, que se traducía en la evasión a la montaña y la sublevación.

Las estancias en los archivos fueron fructíferas escalas en el camino recorrido que ha dado como resultado esta interpretación de la sociedad maya de la montaña. Afortunadamente las fuentes documentales sobre la península de Yucatán y el Petén guatemalteco son generosas. La consulta fue particularmente provechosa en el Archivo General de Indias de Sevilla y en el Archivo General de Centroamérica en Guatemala, que resguardan innumerables expedientes en los que el discurso político indígena destella intermitente en cartas, interrogatorios, peticiones, quejas, testimonios y alegatos. Reunidos conforman un caudal que nos conduce del presente al pasado y deja entrever los rasgos vitales de la sobrevivencia de la sociedad indígena. Dentro de ese conjunto destacan los "escritos de Jos

indios de la montaña", donde los redactores dan a conocer a sus interlocutores -las autoridades coloniales y los religiosos- sus puntos de vista sobre los temas centrales de la conflictiva relación con los españoles. A veces se trata de documentos en los que se solicita el final de las cargas onerosas en repartimientos y trabajo impuestas a los pueblos de indios, pero en otros casos se demanda abiertamente la libertad, el rompimiento tajante con el sometimiento impuesto en el noroeste de la península yucateca. En ambos casos se hace evidente la verdadera magnitud de la resistencia que ofrecieron los mayas yucatecos, en la que siempre estuvieron presentes, tanto el anhelo de seguir con sus antiguas formas de organización social en un marco de libertad plena como una actitud negociadora para ampliar los espacios autonómicos en el pacto con los españoles.

El estudio de los mayas de la montaña no es nuevo. En décadas recientes se han publicado investigaciones importantes que, con base en documentos de la época, contribuyen a construir "las historias" y la antropología histórica de los pueblos de fugitivos y de los grupos libres. France V. Scholes y Ralph L. Roys editaron en 1948 en Washington un acucioso libro sobre los chontales de Acalan-Tixchel. Ellos tomaron como fuente primaria los denominados papeles de Paxbolón-Maldonado que se resguardan en el Archivo General de Indias y analizaron la probanza de don Pablo Paxbolón escrita en lengua chontal. Esta obra, publicada en español en 1996 por Mario H. Ruz, también aborda varios pueblos de fugitivos y reseña la sublevación de Sahcabchén. El mismo Scholes junto con Eleanor Adams publicaron en 1936 el diario de campaña y otros papeles relativos a la entrada del capitán Francisco de Mirones durante los años de 1621 a 1624 a la zona de La Yxpimienta, que terminó en una rebelión de los indios y en la muerte del capitán y de sus acompañantes. Por su parte, Grant D. Jones publicó en 1989 un libro en el que examina la resistencia indígena en la frontera colonial de la zona situada al sur de Bacalar. De nuevo los indios de la montaña fueron objeto de estudio en an trabajo de José Manuel A. Chávez Gómez del año de 1996, quien abordó la perspectiva franciscana por evangelizar a los fugitivos y rebeldes. Por último, los documentos de mayor importancia de la sublevación de Sahcabchén han llegado a las manos de los estudiosos de la sociedad maya gracias a la labor de Gabriela Solís y Paola Peniche, quienes editaron en 1997 el primer volumen, con el título de *Idolatría y sublevación,* de una colección documental para la historia indígena de Yucatán. Todas estas obras tienen un objetivo común: estudiar a los indios de la montaña para cono-

cer mejor el pasado indígena del sureste mexicano, de Belice y Guatemala. Su contribución es evidente pues abordar la dimensión etnohistórica de la resistencia de los pueblos indígenas sin duda ayudará a comprender su situación actual y sus esperanzas.

[Mérida, 28 de noviembre de 1999]

Introducción

LA CONQUISTA emprendida por los españoles en la península de Yucatán es una empresa que por muchos motivos quedó inconclusa, ya que no consiguió los fines últimos que pretendía. Al menos en tres aspectos se hace evidente lo inacabado de esta conquista. En primer lugar, tres siglos no bastaron para conseguir que la población que vivió en el marco de los pueblos coloniales bajo el dominio directo de los españoles se ajustara a los parámetros concebidos desde la metrópoli, pues no se logró ni el sometimiento completo ni una cabal evangelización. En segundo lugar, una gran área, del sur y oriente de la península, se convirtió en una zona cuyas características la pueden definir como una región de emancipación, pues un importante flujo de población fugitiva encontraba allá el espacio ideal de libertad para escapar de la explotación y recrear los significados de su propia cultura integrando nuevos elementos aportados por los colonizadores. Finalmente, más hacia el sur los intentos de conquista fallaron y una serie de grupos (itzaes, mopanes, lacandones, cehaches, chanes, canules y otros) mantuvieron su condición de independencia del Imperio español, ya que incluso la famosa conquista de Tah-Itzá de 1697 sólo significó la caída de la capital y no el sometimiento de todo el grupo itzá. En este libro el análisis se va a centrar en el segundo aspecto enunciado, que se refiere a la región de emancipación,[1] porque evidencia la conquista inconclusa, destaca la huida como mecanismo de resistencia y demuestra el proceso de construcción de una región. Por otro lado el análisis toma como ejes la fuga y la rebelión porque el éxodo nos permite entender los límites

[1] El término región de emancipación no tiene relación con las regiones de refugio como las caracterizó Gonzalo Aguirre Beltrán, aun cuando se utilice la palabra refugio ocasionalmente como un sinónimo. Para ese autor las regiones de refugio enmarcan a los grupos étnicos o minoritarios que no se adaptan al proceso civilizatorio y que habitan en torno a un centro de poder ladino, del que emanan relaciones de dominación y supeditación económica y política. Véase Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica,* INI, México, 1987. En cambio, entendemos región de emancipación como un ámbito donde los indígenas construyen, mediante la sublevación o la evasión, una sociedad libre, apartada geográficamente y en oposición a sus dominadores, acudiendo para ello a las antiguas formas de organización social y a manifestaciones culturales de carácter tradicional. Se liberan del tutelaje y la dominación y recuperan o crean un territorio vital, cuyos bordes son identificables.

del pacto social establecido entre mayas y españoles en el área colonizada y la posibilidad de inventar un espacio de libertad. La rebelión por su parte, es el punto de quiebre del pacto colonial y los argumentos de los rebeldes, contenidos en sus escritos, ponen de relieve la presencia de una ideología tradicionalista que perdura hoy día entre los mayas yucatecos.

Fuga y rebelión son formas de resistencia activa, que se enmarcan entre las muchas manifestaciones de rechazo a la colonización que presentó la población maya de Yucatán en una actitud que nos explica lo inconcluso de la conquista. La evasión de los indios de los pueblos de tributarios, hacia la zona que durante casi dos siglos permaneció fuera del control de los españoles, tuvo grandes implicaciones en la vida de la provincia porque creó una región que procuró a los mayas yucatecos el refugio contra la explotación y el entorno en el cual podían expresar su cultura de una manera abierta, en donde destacan las manifestaciones de su religiosidad. Esta relación entre la huida, la expresión abierta de la propia cultura y el potencial de resistencia estaba clara para los españoles, quienes siempre asociaron la evasión con las idolatrías y con la posibilidad de sublevación. Si bien se ha considerado a la idolatría como un simple argumento para justificar la necesidad de someter a los fugitivos, argumento que los españoles hallaron muy conveniente, la realidad es que las rebeliones ocurridas en la frontera colonial en el siglo XVII estuvieron íntimamente asociadas con el éxodo y con expresiones ideológicas de carácter nativista que eran calificadas como idolátricas.

La conformación de esa región de indios emancipados e insumisos, que los españoles denominaron genéricamente como "la montaña", fue posible porque diversos asentamientos prehispánicos no pudieron ser ubicados y reducidos por los misioneros en las primeras décadas de la colonización; otros, cuya población fue congregada en el norte, se rehicieron muy pronto con población que retornaba a su lugar de origen y algunos más se fundaron también con población que escapaba de las repúblicas indígenas del norte de la península yucateca y quizá con indios de los grupos independientes. Por tanto, en las sabanas, márgenes de ríos y lagunas, islas interiores, ciénagas, costas y selvas de ese territorio confluyeron, desde los primeros años coloniales, indígenas que nunca pudieron ser conquistados y otros que, después de vivir años, a veces décadas, entre los españoles, optaron por la huida. El propósito conjunto de esa población era evitar la explotación y los cohesionaba el rechazo a abandonar su cultura y formas de organización social, de ahí que los líderes indígenas de esos pueblos pretendieran siempre mantener alejados a los

españoles del microcosmos de la montaña, que se seguía rigiendo por las antiguas deidades y en donde se continuaba con la lectura e interpretación de los libros escritos en "las cortezas de árbol" que conocemos como códices.

Seguramente que las características de la población de la montaña la definirían como marginal y se ha cuestionado la importancia del papel que un grupo de este tipo pudiera tener en el desarrollo histórico de una sociedad más amplia y, en este caso, del Estado colonial. Se impone entonces una reflexión sobre la participación de los grupos considerados marginales en el contexto de las historias regionales. Al respecto, los estudios que se han realizado sobre la participación de los campesinos y otros sectores subalternos en la construcción del Estado nacional en América Latina pueden ser una guía para entender la resistencia indígena, abierta o velada, que se desarrolló a lo largo de la dominación española, desde una perspectiva que otorgue mayor injerencia a los pueblos de indios en la evolución del régimen colonial.[2] Se puede afirmar que en la región bajo el control de los españoles las instancias políticas de las repúblicas indígenas -los caciques-gobernadores, los cabildos, las cofradías y los consejos de principales- contribuyeron con su actividad a moldear el eje rector de la vida colonial: la relación entre españoles y mayas. La influencia indígena en la conformación social colonial se expresó de múltiples formas, mediante recursos legales continuos y también por medio del motín y la revuelta. Las alianzas alternativas con grupos específicos de españoles -curas, frailes, encomenderos y funcionarios reales- fueron parte de una estrategia duradera para tener injerencia en el modelo particular de colonización implantado en Yucatán que, a diferencia de otras zonas de la Nueva España, se sustentó básicamente en la encomienda y en el sistema de los repartimientos.

[2] La validez del análisis que otorga injerencia a los grupos subalternos en la construcción de los estados nacionales ha sido demostrada en los trabajos de Florencia Mallon, quien postula que la formación del Estado moderno en América Latina fue el producto de la actividad no sólo de las clases dominantes sino de la participación de los campesinos, los pequeños propietarios y otros grupos sociales y étnicos que lucharon por sus propias metas utilizando un discurso contrahegemónico. Ella misma asegura que la contribución de mayor importancia en su estudio *Peasant and Nation* es precisamente demostrar que las clases subalternas fueron protagonistas de la historia política de las naciones en América Latina. Véase Mallon, *Peasant and Nation. The Making of Postcolonial México and Perú,* University of California Press, 1995; "En busca de una nueva historiografía latinoamericana: un diálogo con Tutino y Halperin", *Historia Mexicana,* núm. 183, El Colegio de México, 1997, p. 563. Véase el debate sobre la contribución del libro *Peasant and Nation* en Tulio Halperin Donghi, "Campesinado y nación", *Historia Mexicana,* núm. 183, El Colegio de México, México, 1997; John Tutino, "La negociación de los estados nacionales, el debate de las culturas nacionales: *Peasant and Nation* en la América Latina del siglo XIX", *Historia Mexicana,* núm. 183, El Colegio de México, México, 1997.

En los estudios etnohistóricos sobre el México antiguo destaca el análisis de grupos que pueden ser calificados como migrantes o marginales y su participación en la construcción de estructuras estatales, especialmente el caso de los mexicas y su ascenso al poder hasta dominar el altiplano central, fundar Tenochtitlan y expandir su poder a otras ciudades y grupos creando un Estado complejo y multiétnico.[3] Como sabemos la conquista española de los territorios americanos le asignó a la diversidad de grupos nativos la categoría de población indígena sometida. Pero cobra auge una perspectiva que postula que estos pueblos incidieron con determinación en el "rumbo de la sociedad colonial",[4] y es posible extender esa visión a los periodos de paz e incluso a las regiones fuera del control español. Una lectura de los documentos indígenas de la época colonial permite conocer el interés que tenían los caciques y los cabildos por participar en las relaciones políticas para incidir en la estructura social y en las instituciones coloniales relativas a la población nativa. La desbordada actividad política, legal y extralegal, que desplegaron los caciques o *batabes* y principales o *chuntanes* de Yucatán demuestra que no desempeñaban un papel secundario de simple intermediación y mucho menos pasivo; por el contrario, su influencia era determinante para mantener funcionando el modelo de sociedad colonial que emergió de la conquista. Respecto al área de la montaña, los documentos demuestran también una dinámica similar de participación política expresada en las negociaciones de la dirigencia indígena relativas a la relación de sus pueblos con la sociedad colonial.

Se puede enmarcar esta actividad política de los líderes indígenas en el contexto más amplio del desarrollo histórico mundial, especialmente las sublevaciones ocurridas en el siglo XVII, ya que este siglo fue conmovido por innumerables motines y revueltas campesinas locales y regionales en casi todo el mundo que, en primera instancia, parecen responder a incrementos en los montos y variaciones en las condiciones de las cargas fiscales, asociadas a periodos de calamidades y hambre. Pero el aumento de esas cargas es sólo un síntoma de un proceso mucho más complejo asociado a las guerras nacionales, la defensa de fronteras y al desarrollo de las instituciones de los Estados. En el fondo de las revueltas campesinas estaba justamente la oposición de las sociedades agrarias y las comunidades a ceder autonomía y recursos para el desarrollo de los Estados,

[3]Brigitte Boehm de Lameiras, *Formación del Estado en el México prehispánico*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1986.

[4]Para el caso de las sublevaciones en la Nueva España, véase Felipe Castro, "La rebelión de los indios y la paz de los españoles", en *Historia de los pueblos indígenas de México*, CIESAS-INI, México, 1996, pp. 120-123.

pues reclamaban la sobrevivencia de los gobiernos locales sustentados en la tradición y la costumbre/ Asimismo, los enfoques con los que se han estudiado las rebeliones campesinas de los siglos XIX y XX, y que apuntan a ubicar sus causas en el deterioro de las condiciones sociales y en la imposición del capitalismo comercial en las comunidades agrarias, ayudan a esclarecer, pero sólo parcialmente, el despertar de las sublevaciones indígenas de la época colonial, toda vez que ayudan a identificar sus posibles causas en el marco de la economía y de las relaciones sociales.[6]

Durante los siglos XVII y XVIII en las colonias de España en América se sucedieron numerosos motines, revueltas y sublevaciones de indios, que requieren una explicación que no atienda solamente a sus causas inmediatas y específicas, pero parece claro que los enfoques planteados para los campesinos del Viejo Mundo y para las rebeliones campesinas de los dos últimos siglos, aunque esclarecedores, no parecen suficientes en el caso de los levantamientos de los pueblos de indios en Mesoamérica y los Andes. Se pueden establecer paralelismos respecto de las causas inmediatas de carácter económico y tributario y sobre el fondo de las rebeliones, ya que en los pueblos de indios también estaba presente la oposición a perder el control de sus recursos materiales y humanos frente al Estado colonial y al desarrollo de los mecanismos coercitivos del capitalismo mercantil. Pero es posible afirmar que en la mayor parte de los rebeldes nativos de América existieron, sin duda, otras motivaciones todavía más profundas que tendían a preservar el contenido étnico y la identidad de las sociedades indígenas, e incluso a postular la cancelación del proceso colonizador y el restablecimiento de incipientes formas de la antigua organización social, previas a la conquista, para expandirlas posteriormente en forma libre. El objetivo último idealizado de los sublevados era exterminar o expulsar a los europeos para restaurar esquemas de organización social nativos o bien, en su defecto, lograr una mayor autonomía política y menores cargas para los pueblos indígenas, apuntando a recuperar el desarrollo histórico y la profundidad cultural propios cuestionados por la opresión colonial.[7]

[5] Roland Mousnier llega a esta conclusión en su estudio de las revueltas campesinas en Francia, Rusia y China en el siglo XVII. Véase Mousnier, *Furores campesinos. Los campesinos en las revueltas del siglo xvu (Francia, Rusia, China),* Siglo XXI, España, 1976; para Europa véase también Óscar Di Simpicio, *Las revueltas campesinas en Europa,* Crítica, Barcelona, 1989; Albert Soboul, *Problemas campesinos de la revolución, 1789-1848,* Siglo XXI, España, 1976.

[6] Véase John Tutino, *De la insurrección a la revolución en México. Las bases sociales de la violencia agraria, 1750-1940,* Era, México, 1990, "Introducción", especialmente p. 32.

[7] La organización social de tipo estatal estaba presente entre los mayas yucatecos aun cuando no existiera un poder centralizado que incluyera a las "provincias" independientes estudiadas **por Ralph L.**

Desde esa perspectiva, si aceptamos que los dirigentes mayas desplegaron una intensa actividad política durante la Colonia y el siglo XIX, que conjugaba la negociación en el marco de un pacto social y la resistencia, entonces el concepto de economía moral propuesto por E.P. Thompson tiene utilidad en la explicación de los motines, conjuras y sublevaciones de los pueblos mayas. Esto es así en el caso de los movimientos abiertamente separatistas como el que protagonizaron los pueblos de la zona de Bacalar y el Tipú entre 1639-1641 como también en la sublevación que encabezaron los pueblos de la montaña de Sahcabchén y Popolá en 1668 y la rebelión de ese primer pueblo acaecida en 1678. El concepto de economía moral como trasfondo de las rebeliones hace referencia a un acuerdo entre las elites o clases dominantes y las masas o clases explotadas para definir niveles de explotación y supeditación considerados como aceptables y que son sancionados mediante parámetros culturales en el ámbito de la moral. Cuando las elites violan los términos del acuerdo y exigen mayores rendimientos, los explotados pueden sustentar el derecho a protestar e incluso a rebelarse con el fin de restablecer los niveles anteriores del acuerdo.[8]

Sin embargo, la cuestión étnica y la diversidad cultural hacen más compleja esta situación de dominación ya que los conflictos pueden ser causados por interpretaciones distintas de la realidad como resultado más bien de la heterogeneidad cultural y no sólo por el incremento en la

Roys para el momento del contacto y que podemos concebir como formaciones protoestatales. El nuevo modelo impuesto por los colonizadores eliminó los centros más importantes del poder político y vinculó a los pueblos reducidos a muy diversas instancias (encomienda, juzgado de indios, parroquias, economía mercantil, etcétera) tanto en la provincia como en la metrópoli que demandaban recursos para funcionar y asumían buena parte del poder que antes de la conquista recaía en los *halach huiniques* y los *batabes.* Se trataba todavía de un sistema estatal propio del mundo antiguo europeo y que estaba en franca oposición a las líneas de la organización estatal indígena. De ahí que los pueblos de indios resintieran tanto las pesadas cargas de los excedentes que tenían que entregar como la creciente injerencia de los españoles en sus asuntos. Una situación similar se presenta en el resto de Mesoamérica y en los Andes. Sobre el desarrollo del Estado en Europa se puede ver Darío Melossi, *El estado del control social,* Siglo XXI, México, 1992, pp. 23-41; sobre la organización social de los mayas véase Ralph L. Roys, *The Political Geography of the Yucatán Maya,* Carnegie Institution of Washington, Washington, D.C, 1957; para ¡os Andes se puede consultar John V. Murra, *La organización económica del Estado inca,* Siglo XXI, México, 1989; para México véase Pedro Carrasco, *Estructura político-territorial del imperio tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlan, Tezcoco y Tlacopan,* FCE, México, 1996.

[8]Véase E.P. Thompson, "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century", *Past and Present,* núm. 50, 1971; "La economía moral de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII", en *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial,* Crítica, Barcelona, 1979; "The Moral Economy Reviewed", en *Customs in Common: Studies in Traditional Popular Culture,* The New Press, Nueva York, 1993. Michael T. Ducey empleó el concepto de *economía moral* para analizar las rebeliones en Papantla a finales de la Colonia. Véase Ducey, "Viven sin ley ni rey: rebeliones coloniales en Papantla, 1760-1790", en Victoria Chenaut (coord.), *Procesos rurales e historia regional. Sierra y costa totonacas de Veracruz,* CIESAS, México, 1996.

explotación.[9] Teniendo presente la importancia de considerar la diferencia cultural que conlleva parámetros morales distintos, el concepto de economía moral ofrece líneas de interpretación que pueden ser aplicables a las sublevaciones mayas del periodo colonial,[10] toda vez que el discurso de los caciques rebeldes y el de los caciques de las repúblicas indígenas de la zona colonizada que se mantuvieron en paz apuntaba a eliminar los excesos a que habían llegado las cargas forzosas y a defender y ampliar sus espacios de vida autónoma. En ambos casos, tanto los rebeldes como los pacíficos utilizaban argumentos similares para justificar las sublevaciones, relacionados con la injusticia de la opresión y la violación de acuerdos previos, aun cuando quienes los sostienen asuman formas diversas de resistencia.

Si tenemos en cuenta que los dirigentes nativos de Yucatán lograron estructurar un pacto social con los colonizadores europeos durante la segunda mitad del siglo XVIII,[11] es factible comprender que desarrollaran, en los siglos posteriores que duró la Colonia, una intensa actividad política para moldear la forma que tuvo en Yucatán el régimen colonial. Para ello utilizaron todos los resquicios que dejaba el sistema, desde las peticiones a través del defensor de los naturales y las alianzas con grupos de españoles, hasta las conjuras y la rebelión. La sublevación de la montaña de 1668 es un ejemplo excelente, y bien documentado, para avizorar la influencia de los caciques en la vida colonial yucateca. Aquellos que optaron por la negociación en el marco de esta sublevación[12] no cuestionaron, en su discurso, las dos grandes concesiones que fueron otorgadas a los triunfadores de la guerra de conquista, a saber: el derecho del monarca español a tener soberanía sobre los pueblos rebeldes y el derecho de la Iglesia a desarrollar su programa de evangelización. La actividad de

[9] Robert W. Patch plantea estas precisiones sobre la aplicabilidad del concepto de economía moral al analizar el levantamiento de los mayas yucatecos de 1761, conocido como la rebelión de Jacinto Canek. Véase Patch, "Culture, Community, and «Rebellion» in the Yucatec Maya Uprising of 1761", en Susan Schroeder (ed.), *Native Resistance and the Pax Colonial in New Spain,* University of Nebraska Press, 1998.

[10] Kevin Gosner empleó el concepto de economía moral para analizar la rebelión de Cancuc en 1712 en Chiapas. Véase Gosner, *Soldiers of tbe Virgin: The Moral Economy of a Colonial Maya Rebellion,* University of Arizona Press, Tucson, 1992.

[11] El pacto social se puede sintetizar en un intercambio que otorgaba a los españoles la posibilidad de obtener grandes excedentes económicos de las repúblicas indígenas y su adhesión al cristianismo a cambio de permitir importantes espacios de autonomía política y cultural. Véase Pedro Bracamonte y Gabriela Solís, *Espacios mayas de autonomía. El pacto colonial en Yucatán,* UADY/Conacyt, Mérida, 1996, pp. 23-55. Uno de los elementos que distingue el pacto social en Yucatán es que, a diferencia de los que se establecieron en otras regiones de la Nueva España y en los Andes, en este caso no hubo una apropiación temprana de la tierra por parte de los españoles.

[12] Véase capítulo VII de este libro.

estos dirigentes estuvo encaminada conscientemente a procurar el descenso de los niveles que habían alcanzado las cargas forzosas, a la vez que disminuir la injerencia de los españoles en los pueblos de indios. Afortunadamente, numerosos documentos de origen indígena han sobrevivido y dan cuenta de la actividad política de los dirigentes mayas, tanto de los que optaron por negociar como de quienes sostenían una postura radical de liberación. Todos influyeron en el modelo de sociedad colonial implantado en Yucatán.

Región de emancipación

Los españoles aplicaron el concepto de "la montaña" a las tierras no conquistadas, para diferenciar las zonas bajo el influjo del cristianismo y la civilización, donde se encontraban los pueblos reducidos, de las áreas que ellos consideraban de influencia pagana. En este sentido, la montaña es un concepto que por lo regular fue expresado en plural para indicar una vastedad en la que habitaban grupos indígenas independientes entre sí, de los que se tenía pocas referencias. Por extensión también se aplicaba a lugares sin vigilancia en donde los indígenas de los pueblos cristianos efectuaban rituales prohibidos y eludían las cargas tributarias. En la terminología de la colonización los españoles usaron varias maneras para nombrar a la población maya que vivía en los pueblos de la montaña. Llamaban gentiles a los indios paganos y a los que siendo hijos de cristianos no se bautizaban, y denominaban apóstatas o infieles a los indios que después del bautizo escapaban para retornar a su antigua religión. Con frecuencia en los documentos estos términos se emplean indistintamente y tanto los indígenas gentiles como los apóstatas eran considerados idólatras ya que se dedicaban a la adoración de deidades paganas en la forma de ídolos de barro, piedra y madera, e incluso se les llegó a acusar de practicar sacrificios humanos. Así, los indios que se fugaban de los pueblos cristianos estaban ligados indisolublemente a las idolatrías.

A los habitantes de la montaña los españoles también los calificaban como indios montaraces, bárbaros y salvajes y a los fugitivos les llamaban cimarrones y alzados porque la huida era un síntoma de rebeldía. Por su parte, los indios de los pueblos cristianos denominaban *pudzanes*[13] a los indios fugitivos o que estaban ausentes de las matrículas de sus pue-

[13] *Pudzan:* el que o la que se ha huido o ausentado, CMM, p. 653; Véase AGÍ, Escribanía 318-A, Matrículas de indios huidos de los pueblos de Yucatán.

blos de origen y abandonaban el área colonizada y nombraban *tepches*[14] a quienes participaban en las idolatrías *y* también a quienes vivían o pertenecían a la montaña.[15] Asimismo, conocían como *nachilcahes*[16] a los indios forasteros que salían de sus pueblos de nacimiento para vivir en otros sin dejar la zona cristiana, aunque se les consideraba como extraños y nacidos en otra tierra o pueblo. Estas palabras en lengua maya tienen evidentemente campos semánticos diferentes pues en el primer caso se hace referencia al abandono de los pueblos para escapar del dominio colonial, en el segundo caso a la identidad de los indios montaraces con la religiosidad antigua y en el tercero a la migración entre las repúblicas de indios.

Esta imagen acuñada por los españoles para designar dos mundos separados por una frontera, el cristiano y el de la montaña, no estaba basada solamente en un interés utilitario sino que descansaba en su concepto de la civilización y de la verdadera religión. Aún en el siglo XVIII se comparaba a la región de la montaña con las extensiones del norte de la Nueva España en las que se pugnaba por la reducción de indios, y se hablaba de la existencia de dos fronteras que enmarcaban al cristianismo y la civilización.[17] De ahí que los españoles que vivían a las puertas de esos extensos territorios pugnaran por expandir la cristiandad y el colonialismo a través de misiones evangélicas y empresas de conquista.[18]

Pero el concepto de frontera[19] que puede ser más útil para entender a la población maya que escapaba de la presencia española trasciende esta

[14]Término que empleó don Juan Chan para los indios idólatras. Véase AGÍ, México 140, Petición de don Juan Chan para que se le reciba información, Mérida, 14 de diciembre de 1601, f. 5v. El CMM señala *ah teppchee:* campesino, montaraz, p. 45

[15] El BMT refiere *ah tepp che:* montañés, que anda en los montes o es de ellos, p. 477. De hecho al idólatra también se le denominaba *ah kul cizin* o *ah cizin than*, véase p. 418 del mismo diccionario.

[16] AGÍ, México 1037, Despacho del gobernador Fernando de Meneses, Mérida, 6 de marzo de 1710, f. 309r; en el documento este término aparece como *nachilchales*, pero es evidente que se refiere a los *nachilcahes*, una palabra que se puede descomponer en las siguientes voces: *"nachil:* cosa extraña, de otra tierra o reino de aquí sale" y *"cah:* pueblo o lugar", pero pluralizado en español. Véase CMM, pp. 101 y 543.

[17]Así lo demuestra una petición para que Francisco de Barbadillo, quien había sido teniente general de Campeche y luego fue gobernador del Nuevo Reino de León, regresara a Yucatán a ocupar la gubernatura debido precisamente a su experiencia entre los indios de las dos fronteras. Véase AGÍ, México 1020, Representación del procurador de Mérida, Campeche y Valladolid don Juan de Zuazua y Mújica sobre los perjuicios de la actuación del obispo y solicitando se nombre gobernador a don Francisco de Barbadillo, México, 4 de septiembre de 1723, ff. 335r-354v.

[18]Para la conquista y resistencia indígena en el noreste de México se puede consultar Carlos Valdés, "La gente del mezquite. Los nómadas del noreste en la Colonia", en *Historia de los pueblos indígenas de México*, CIESAS-INI, México, 1995.

[19] Se concibe como una zona de dinámica interacción por oposición a *border* o frontera-límite. Véase Jan De Vos, *Las fronteras de la frontera sur. Reseña de los proyectos de expansión que figuraron la frontera entre México y Centroamérica*, UJAT-CIESAS, Villahermosa, 1993, p. 13.

imagen y debe atender a dos connotaciones: la diferenciación étnica y cultural entre las dos sociedades y la dimensión espacial o geográfica, es decir, al concepto de región.[20] Con los casos que se presentan en este libro se intenta mostrar que la diferenciación étnica y cultural entre mayas y españoles era tajante y clara pero lo suficientemente flexible por sus mutuas influencias e interacciones. Asimismo, se pretende hacer explícito el *continnum* cultural y de organización social existente entre los mayas que habitaban en las dos áreas, la conquistada y la libre. En este sentido, el concepto de frontera sólo se puede aplicar de una manera relativa y como referente de la imagen que construyeron los españoles de una dicotomía entre civilización y barbarie. No hace alusión a una división lineal sino a una zona en la que dos o más grupos sociales se relacionan entre sí. Desde la perspectiva espacial la frontera era una zona de dinámica interacción a la vez que de delimitación cambiante de áreas de influencia entre la sujeción y la libertad. Por tanto, la frontera colonial expresa la relación entre el dominio o jurisdicción sobre una población sometida y el espacio en el que se desarrolla esa sujeción, en contraste con lo ocurrido en el área habitada por la población libre. Por consiguiente la delimitación de la frontera está sujeta a la dinámica de interacción entre estas dos áreas.

Partiendo de esta noción de frontera se puede concebir a la montaña como una región, pero no desde el punto de vista geográfico, administrativo o jurisdiccional, sino político, porque permite que sus habitantes se liberen del dominio español, y económico, porque se desarrolla una economía de subsistencia frente a la compulsión para la producción mercantil que registra la zona colonizada aunque existan tratos comerciales entre ambas regiones. Pero sobre todo se define esta región en términos ideológicos y sociales porque se trata de un espacio vivido, es decir, "una creación humana e histórica, resultado de múltiples prácticas sociales".[21] Es posible afirmar que en el extenso territorio llamado de la montaña se creó una región a pesar de la diversidad geográfica (relieve, vegetación, hidro-

[20]Grant D. Jones en su estudio sobre los mayas del sureste de Yucatán postula que el concepto de frontera lleva implícita la idea de oposición y que sólo se puede usar en un sentido muy general y tomando en cuenta la interacción social y cultural. Véase Jones, *Maya Resistance to Spanish Rule. Time and History on a Colonial Frontier*, Albuquerque, University of New México Press, 1990, pp. 4-7.

[21] Juan Pedro Viqueira emplea este concepto para analizar la rebelión de Cancuc en Chiapas en 1712. Véase Viqueira, *Indios rebeldes e idólatras. Dos ensayos sobre la rebelión india de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712*, CIESAS, México, 1997, pp. 65-66. Sobre la relación entre identidad étnica y región véase también Emilia Velázquez H., "La apropiación del espacio entre nahuas y popolucas de la sierra de Santa Marta, Veracruz", en Odile Hoffmann y Fernando I. Salmerón Castro (coords.), *Nueve estudios sobre el espacio. Representación y formas de apropiación*, CIESAS-ORSTOM, México, 1997; José Velasco Toro, "Territorio e identidad chinanteca en Uxpanapa, Veracruz", en Odile Hoffmann y Fernando I. Salmerón Castro (coords.), *op. cit.*

grafía) y de la independencia que mantenían los asentamientos indígenas entre sí, que en ocasiones llegaba incluso al antagonismo. Esta afirmación no se justifica por la existencia de una matriz cultural compartida por los mayas yucatecos, ni por la unidad lingüística o las formas homogéneas de organización social, ya que estas características estuvieron siempre presentes tanto en los pueblos de la montaña como en los del área colonizada. La conformación del territorio de la montaña como una región se sustenta en la convergencia de dos realidades: la intención política de los indios *pudzanes o* fugitivos para resistir la colonización recreando antiguas formas de vida y la constante actividad de los reductores: frailes, curas y encomenderos. La montaña es por tanto la región de tres actores sociales: los indios gentiles, los huidos o *pudzanes* y los reductores.

Los asentamientos indígenas de la montaña pueden clasificarse en cuatro categorías de acuerdo con su relación con las autoridades coloniales:

- pueblos que mantenían estrecha relación con la Iglesia y el gobierno colonial por estar situados en la entrada de la montaña, como Bolonchén, Sahcabchén, Tixchel, Popolá, Tihosuco, Chunhuhub, Chancenote y la villa de Bacalar;
- pueblos que estaban situados en el interior de la montaña y aceptaban la sujeción intermitentemente, como Tipú, Sacalum y Tzuctok, pero recurrían a la sublevación y cobijaban a los indios fugitivos;
- ranchos y parajes de indios cimarrones sumamente dispersos, y
- los grupos libres como los itzaes, cehaches y lacandones y otros que estaban situados en las partes más lejanas a las que se denominó la Montaña Alta.

Este libro tiene como objetivo central a las tres primeras categorías, aun cuando para efectos de comparación y explicación se haga continua referencia a los grupos libres y también a los pueblos del norte colonizado.

La población de la montaña también se puede clasificar atendiendo a dos grandes corrientes migratorias que tienen relación con el lugar de origen de los fugitivos. La primera puede ser denominada como migración de retorno y estaba constituida por indígenas originarios de los asentamientos del área libre, o por sus descendientes, que en diversos momentos fueron reducidos a pueblos cristianos de los cuales huyeron para retornar a su hábitat original. Es el caso, por ejemplo, de una parte de los indios cehaches y de los chontales. La segunda corriente estaba formada por los indígenas que nacieron en los pueblos del noroeste y que para escapar de la

opresión colonial cambiaron radicalmente su lugar de residencia. Pero es preciso señalar la existencia de una migración laboral de carácter temporal de mayas del norte hacia la región de Tabasco en donde se empleaban como jornaleros de los indios de esa área, que a decir de un testigo español "son más hacendados" y los recursos obtenidos servían para solventar las cargas impositivas.[22]

Además de la población que corresponde estrictamente al grupo maya yucateco, hay que apuntar que la región de estudio abarca también la provincia de Acalan, de asentamientos chontales[23] y la zona cehache. La provincia de Acalan era un señorío independiente a la llegada de los españoles y aunque sus habitantes hablaban la lengua chontal estaban separados del resto de los chontales y durante la mayor parte del periodo colonial se le consideró como parte de la provincia de Yucatán. Sus asentamientos se ubicaban en torno al río Candelaria y el más importante durante la conquista era Itzamkanac, probablemente ubicado en la confluencia del arroyo Caribe y de los brazos del río San Pedro Mártir.[24] Pero sus habitantes fueron trasladados a Tixchel, en la costa, en 1557. La provincia cehache se ubicaba al este de Acalan, en la parte sur del actual estado de Campeche hasta las inmediaciones del Petén. Villa Rojas señala que posiblemente sus habitantes, de habla maya yucateca, se separaron de Yucatán a mediados del siglo XV cuando ocurrió la destrucción de Mayapán. La historiografía le otorga a este grupo un carácter guerrero con asentamientos fortificados, debido a que disputaban su espacio vital con los de Acalan, los lacandones y los itzaes. El territorio de los cehaches durante la conquista incluía la zona lacustre de la Isla Pac o Bolonpetén (Nueve Islas), así como los lugares en los que en 1604 los franciscanos fundaron tres misiones: Ichbalché, Chunhaz y Tzuctok.[25]

La creación de la región de emancipación incluyó a los grupos arriba mencionados porque durante la conquista y en las primeras décadas de la colonización numerosos indígenas fugitivos yucatecos se asentaron tanto

[22] AGÍ, México 137, Carta de Domingo Hernández al rey, 1619.

[23] El área chontal abarcaba desde la costa sur del Golfo de México, en lo que es actualmente Tabasco, y estaba formada por un sistema de ríos navegables que facilitaban el comercio. Era una zona productora de cacao y en ella confluían importantes rutas comerciales que vinculaban el valle de México, la vertiente de Veracruz, las tierras altas de Chiapas, Yucatán y la costa norte de Honduras. Sus habitantes hablaban una lengua emparentada con el maya yucateco pero sobre todo con el ch'ol y el chortí. Véase France V. Scholes y Ralph L. Roys, *Los chontales de Acalan-Tixchel* (edición castellana de Mario H. Ruz), UNAM/CIESAS, México, 1996, p. 25.

[24] *Ibidem*, pp. 49-53.

[25] Véase Alfonso Villa Rojas, "Los quejadles: tribu olvidada del antiguo Yucatán", en *Estudios etnológicos. Los mayas*, UNAM, México, 1985; Scholes y Roys, *op. cit.*, pp. 61-65.

en la región de Acalan como en la cehache. En la primera tendieron a predominar imponiendo su lengua *y* asimilando culturalmente a los chontales, a pesar de que en 1612 la probanza de don Pablo Paxbolón demuestra que la población chontal era importante y de que en 1624 todavía se empleaba en Yucatán el oficio de intérprete de la lengua Chontal.[26] Hacia 1664 un documento nativo señala que aún existía población de habla chontal en Usulabán, lugar en el que fueron congregados algunos habitantes de Tixchel por el gobernador Fernández de Velasco en 1604, pero no se consideraba necesario un cura que supiera la lengua chontal para la administración religiosa.[27] Para 1670-1673 una matrícula de bautizos pone de relieve la importancia de la ocupación de la zona entre los ríos Candelaria y Usumacinta por indios *pudzanes* del norte yucateco pero incluye varios patronímicos chontales.[28]

En la zona cehache es más difícil saber lo que ocurrió debido tanto a la complejidad derivada de la llegada de fugitivos de los pueblos del norte y a las subsecuentes reducciones como a la escasez de referencias claras en la documentación. Se sabe que algunos pueblos del norte de la provincia cehache como Tixpen, Oxtepen y Cantemo fueron otorgados en encomienda por el adelantado Francisco de Montejo y posteriormente fueron reducidos a Champotón, pero muchos de sus habitantes murieron por las epidemias y otros huyeron a las selvas del sur.[29] Al parecer, los pueblos cehaches ubicados al sur de Tzuctok -Batcab y Chuntuqui al menos- se mantuvieron al margen de la actividad reductora, permitieron la sobrevivencia de este grupo y tuvieron mucha influencia en los pueblos de indios *pudzanes* del área, quizá porque entre los habitantes de estos lugares había descendientes de los cehaches reducidos. Así se explicaría que Bolonpetén y Tzuctok desempeñaran un papel central en la sublevación de 1668.

Más allá de la imagen de la época que construyeron los españoles sobre los indios de la montaña, en la que aparecen como bárbaros, salvajes, idólatras y cimarrones, podemos interrogarnos sobre el sustrato del proceso de la huida y sobre el carácter de su identidad. Estos pueblos están muy lejos de ser sociedades primitivas, ágrafas o sin registro de su historia, como las que ocuparon los afanes de la antropología inicial y se

[26] AGÍ, México 301, Servicios de Antón de Castilla, 1624.

[27] AGÍ, Escribanía 308-A, Petición del cacique y cabildo del pueblo de Usulabán al gobernador en contra del cura Nicolás de Loayza, trasuntado en Mérida el 24 de octubre de 1664, *tí.* 583r-585r.

[28] *Ibidem,* Memoria de los indios que se han bautizado en las montañas y nueva conversión desde 1670 hasta 1673, ff. 654v-668r.

[29] Véase capítulo I de este libro.

puede postular que construyeron una sólida identidad que los diferenciaba desde luego de los españoles, pero también de los pueblos de indios cristianos y de los asentamientos de los indios gentiles, aunque compartían la etnicidad de los indígenas de habla maya yucateca que habitaban en lo que se ha denominado las tierras bajas mayas, que estaba sustentada en una misma matriz cultural y en formas similares de organización social, y se pensaban portadores de una tradición histórica compartida.[30]

La concepción de un pasado único que cohesiona, a pesar de los conflictos internos, se expresa en diversos pasajes de los documentos de origen nativo. Un ejemplo son las referencias a la tradición de migración entre los mayas peninsulares pues la *Crónica Matichu,* que está formada por una historia de la migración de los xiues y una historia del descubrimiento de Bacalar por los itzaes, contiene el siguiente pasaje en forma de metáfora relativo al *katún 8 ahau,* cuando despoblaron Chakanputún (692-948 d.C): "Este es el katún cuando fueron los itzaes bajo los árboles, bajo la maleza, bajo los bejucos sufriendo."[31] El *Códice Pérez* lo refiere de la siguiente forma: "En esa época vivieron debajo de los montes, en donde pasaron muchas penalidades. Pasaron 260 años."[32] La *Crónica Matichu* recoge testimonios de los libros de *Chilam Balam* de Maní, Tizimín y Chumayel que fueron reelaborados en la época colonial y el *Códice Pérez* es asimismo una recopilación de varios *Chilames.* La afinidad de esta concepción en la montaña se encuentra, por ejemplo, en una carta escrita por varios caciques de esa región en el año de 1670 que recoge esta forma literaria de expresar el padecimiento de los mayas *pudzanes* y migrantes, al afirmar: "Nosotros, el cacique de la montaña, moradores de debajo de los árboles."[33] Un dirigente y profeta de los mayas del centro de Quintana Roo manifestó recientemente: "Hoy caminamos de piedra en piedra por caminos ocultos" para señalar la trágica década de 1930 que padecieron los indígenas de esa zona.[34] El uso de metáforas similares y subsecuentes, "moradores de debajo de los árboles", "caminamos de piedra en piedra", etcétera, para expresar el sufrimiento y el hambre entre los

[30] Recientemente Richard Adams destacó la importancia de la ascendencia común cuando se estudian las identidades étnicas, idea que retoma de una definición de Max Weber en la que señala que los llamados grupos étnicos "abrigan una creencia subjetiva en una procedencia común". Véase Adams, *Etntas en evolución social,* UAM Iztapalapa, México, 1995.

[31] Véase "Crónica Matichu", en *El libro de los libros de Chilam Balam,* FCE, 1988, pp. 35-43.

[32] *Códice Pérez,* Ediciones de la Liga de Acción Social, Mérida, 1949, p. 267.

[33] AGÍ, México 307, Carta de varios caciques al gobernador pidiendo permanecer en la montaña y señalando los motivos de su huida, Titub, 11 de febrero de 1670, ff. 33r-34v.

[34] Véase Paul Sullivan, *Conversaciones inconclusas. Mayas y extranjeros entre dos guerras,* Gedisa, México, 1991, p. 30.

mayas es pues un hecho cultural e histórico.[35] Esos pasajes y el contexto en el que fueron creados no dejan duda de la continuidad hitoruca de la sociedad maya. Asimismo, la conciencia del pasado común que vinculaba a la población de las tierras bajas mayas en el siglo XVII se destaca en el interrogatorio que realizó el conquistador Martín de Urzúa al rey indio Canek en 1696, después de la caída de Tah-Itzá. Al preguntársele sobre el señorío del Itzá, Canek aseguró que "desde que vinieron de Chichén Itzá sus ascendientes obtienen dicho señorío".[36]

La identidad étnica es, entonces, una noción determinante para entender a la sociedad maya en el largo plazo pero no explica por sí sola la evidente especificidad de los pueblos de indios *pudzanes.* El análisis de la identidad de los pueblos de la montaña debe centrarse en los rasgos distintivos de la población evadida, que se pueden agrupar en tres vertientes íntimamente vinculadas: la configuración de marcadores propios de identidad mediante un conjunto de símbolos inequívocos, la recreación de antiguas formas de organización social y la opción por la resistencia radical, expresada en su decisión abierta de vivir apartados de los españoles e incluso de recuperar el territorio perdido durante la conquista. El examen de estos parámetros indica que la identidad específica de los pueblos de la montaña expresaba una tendencia más activa a vincular el pasado con el presente y a replantear el futuro y esta tendencia tenía un claro sentido político e ideológico. Se trata de una identidad política que obviamente descansaba en la propia identidad étnica compartida con los otros dos sectores mayas que se han apuntado en las tierras bajas, cristianos y gentiles, pero que se divorciaba de ella en lo relativo a la manera de enfrentar el proceso colonizador español y en la forma como había que asumir el futuro. La raíz explicativa de la diferenciación entre los mayas colonizados y los de la montaña es la ideología. Mientras los dirigentes de los primeros asumían y se adaptaban a los cambios impuestos por el colonialismo español para sobrevivir, en un proceso de aculturación estratégica, los líderes de la montaña aceptaban diversos cambios culturales -escritura en caracteres latinos, uso de hachas y machetes, etcétera- pero se oponían a la sumisión política de manera franca y abierta. Se refiere una identidad de los mayas de la montaña por la lectura hecha de

[35] La metáfora es un recurso frecuentemente empleado en los escritos mayas, al igual que el símil, para hacer denuncias y expresar su condición de miseria y desesperanza durante la Colonia. Lo hacen literalmente y sin exageraciones, a la manera como Davidson concibe el significado de las metáforas en un escrito. Donald Davidson, "Qué significan las metáforas", en *De la verdad y de interpretación, fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje,* Gedisa, Barcelona, 1990, pp. 245-262.

[36] AGÍ, México 151, Declaración del rey Canek, Petén Itzá, 31 de marzo de 1667, ff. 539r-542v.

los datos encontrados en los registros históricos y por oposición al ideal de sociedad que postulaban los colonizadores y a la situación de los indios de los pueblos cristianos. Se trata, entonces, de una identidad interpretada[37] que sirve para explicar el continuo movimiento de reflujo de población hacia la montaña así como las sublevaciones que surgieron en esa área.

En los indios de la montaña es muy claro el empleo de símbolos cuyos significados tienden a establecer una identidad en oposición al proyecto de reducción impulsado por la colonización. Estos símbolos (corporales y sociales) formaban parte, en primer lugar, del sistema simbólico de la cultura maya y por tanto eran compartidos por los indios de los pueblos cristianos, aunque en la zona libre se podían expresar en forma clara y abierta.[38] Pero, en segundo lugar, al ser utilizados de esa manera, libremente, configuraban un sistema más restringido con el que se indicaba la existencia de una verdadera identidad social, la de los indios emancipados. La renovación de antiguas formas de organización social y de liderazgo no hacía más que reforzar, en el plano de la existencia cotidiana, el tipo de relaciones que daban sentido a la sociedad nativa, especialmente el funcionamiento de los linajes y las bases en las que se sustentaba el poder político, es decir, el control del conocimiento especializado y de los recursos fundamentales. Al enfrentarse al modelo de colonización instaurado en la provincia de Yucatán, la identidad sociocultural de los mayas *pudzanes* se manifestaba en una prolija actividad política sustentada en una ideología fundada en lo que Geertz denomina "imágenes esquemáticas del orden social".[39] Al igual que la identidad cultural, la ideología de los mayas de la montaña estaba formada por un conjunto de símbolos cuyos significados bosquejaban el modelo de sociedad que se proyectaba para el futuro y en este modelo los españoles, mulatos y mestizos, quedaban fuera, por exterminio o expulsión. Las llamadas profecías lo expresaban frecuentemente, al igual que las cartas de los rebeldes.

Plantear la presencia de dos ideologías contrapuestas entre los mayas no es algo inédito pues una propuesta similar para el periodo Posclásico ha sido expuesta y suficientemente demostrada, y tendría su origen en las

[37] Un ejemplo de identidad interpretada se puede encontrar en el caso de los indios de Mashpee estudiados por James Clifford, quienes demandaron en 1976 ante la Corte federal de los Estados Unidos un juicio por la devolución de tierras usurpadas. Clifford, "Identidad en Mashpee", en *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1995.

[38] El papel de los sistemas de símbolos y de sus significados en el estudio de la cultura se puede ver en Clifford Geertz, "La religión como sistema cultural", en *La interpretación de las culturas*, Gedisa, España, 1989, pp. 89-92; Marc Auge, "Los símbolos", en Dios *como objeto*, Gedisa, Barcelona, 1996, pp. 30-53.

[39] Véase Geertz, "La ideología", en *La interpretación..., op. cit.*, pp. 171 y 202.

sucesivas invasiones itzaes que arribaron a Yucatán desde el siglo x. Por un lado estaban los itzaes que practicaban el comercio costero así como la producción de sal y pesca, y por el otro los linajes "de abolengo maya" confinados al interior de la península que mantenían una agricultura especializada en el algodón y otras fibras. Estos últimos fueron, precisamente, los que se opusieron radicalmente a la penetración española.[40] Las dos perspectivas también se diferenciaban por sus concepciones sobre los fundamentos del poder político. López Austin y López Luján señalan la existencia de una expresión ideológica asociada a los pueblos más antiguos y tradicionales que pugnaban por mantener con vida "el fundamento étnico del poder", mientras la otra ideología, que denominan *zuyuana*, habría sido introducida por pueblos invasores procedentes del centro de México con una concepción más amplia del poder y que buscaban establecer un dominio integrando diversas unidades étnicas. Entre los cambios que estos invasores lograron imponer en la península de Yucatán estuvo un orden militarista, la centralización del poder en unas cuantas capitales, el culto a la Serpiente Emplumada y una "religión de síntesis" en la que Hunabku es el Dios unitario. Las migraciones *zuyuanas* dominaron Chichén Itzá y fundaron Mayapán, y establecieron la llamada Liga que lleva el nombre de esta última ciudad junto con los xiues de Uxmal y los itzaes de Chichén Itzá, lo que les permitió controlar el norte de la península yucateca. Sin embargo, conflictos internos destruyeron esa confederación. En el siglo XIII los itzaes fueron derrotados y emigraron hacia el Petén, y el poder se concentró en Mayapán. A mediados del siglo XV los cocomes se alzaron y destruyeron esa ciudad, lo que condujo a la fragmentación del poder político en 17 "provincias" independientes.[41]

[40] Isabel Fernández señala que las entidades políticas de linaje itzá, Campeche, Ah Ca Nul, Ceh Pech, Ah Kin Chel, Hocabá, Homún, Maní, Taze y Ecab, tuvieron una actitud más moderada frente a la Conquista, a diferencia de las entidades de linajes de "abolengo maya" como Chakán, Cupul, Sotuta, Cochuah y Chetumal, que ofrecieron mayor resistencia. Véase Fernández, *La comunidad indígena maya. Siglos XVIII y XVII*, INAH, México, 1990, pp. 23-25. Entre los grupos que se opusieron radicalmente a la colonización se puede agregar la provincia cehache. No es coincidencia que una vez instaurado el régimen colonial la mayor parte del antiguo territorio en el que estaban asentados los de "abolengo maya" se configurara como parte de la montaña.

[41] Sobre la ideología *zuyana* véase Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *El pasado indígena*, pp. 247-256; *Mito y realidad de zuyuá*, pp. 35-45 y 101-115. Estos autores proponen que lo *zuyuano* es una forma de organización sociopolítica en la que su rasgo fundamental es el control ejercido por un órgano hegemónico complejo de diversas etnias en una región determinada. Cada una de ellas tendría un lugar en el sistema conservando su propio orden político interno o étnico tradicional. Véase *Mito y realidad*, pp. 40-41. Sobre la llegada a Yucatán de grupos del "Occidente" se puede ver Roys, *The Iridian Background of Colonial Yucatán*, p. 58; Roys (trad.), *The Book of Chilam Balam of Chumayel*, p. 193; Quezada, *Pueblos y caciques yucatecos, 1550-1580*, pp. 6-9; Jan De Vos, *Las fronteras..., op. cit.*, pp. 24-27. Enrique Florescano presenta una síntesis de la aparición de estados multiétnicos en Mesoamérica durante el Posclásico. Véase Florescano, *Etnia, Estado y nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, pp. 95-121.

Las dos grandes ideologías, la tradicionalista y cerrada, basada en el fundamento étnico del poder, y la *zuyuana,* de tendencia abierta y pluriétnica, mantuvieron su vigencia ya que, si bien la fragmentación operaba en beneficio de los tradicionalistas, la ideología *zuyuana* se reprodujo en diversos aspectos de la vida política. La colonización española no destruyó las bases de estas dos vertientes ideológicas de los mayas yucatecos y, probablemente, por el contrario, pudo haber influido en una recuperación de los principios centrales de sus orígenes. Los partidarios de la concepción amplia del poder y de los cambios aceptarían en mejores términos la adaptación a la colonización y la convivencia con los españoles.[42] Por otra parte, los portadores de la ideología tradicional tenderían a eludir la colonización y las relaciones con los extranjeros. La existencia de grupos afines a estas ideologías en cada unidad política nos permitiría entender su respuesta diferenciada, y a veces contradictoria, ante la conquista.

Fuga y reducción

El programa colonial para el reordenamiento poblacional y la transformación de la vida de los indios conocido como la reducción también, como la conquista misma, fue un proceso inacabado en la provincia de Yucatán, al grado que los franciscanos acuñaron el término de "perpetua reducción" para referirse a la dificultad que enfrentaban para mantener a los mayas en los pueblos cristianos de tributarios.[43] La política impulsada por la monarquía española para lograr una conquista efectiva de la población indígena y hacer que viviera "en policía", es decir bajo los parámetros civilizatorios europeos, enfrentó en Yucatán circunstancias que impusieron un fuerte desgaste de energía y recursos para atraer y mantener congregados a los indios. Es importante señalar que el concepto de la reducción es mucho más amplio que el simple reacomodo de la población conquistada, y en este sentido fue empleado por los españoles durante el siglo XVII en Yucatán, al igual que en otras regiones de la América con-

[42] La capacidad de adaptarse a cambios políticos profundos de una parte de la elite indígena de Yucatán llega al siglo XIX, ya que muchos de los principales ensayaron la posibilidad de intervenir en la vida política promovida por los liberales. Véase Marco Bellingeri, "Las ambigüedades del voto en Yucatán. Representación y gobierno en una formación interétnica 1812-1829", en Antonio Annino (coord.), *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX,* FCE, Argentina, 1995.

[43] En otras áreas de la Nueva España el proceso de la reducción fue mucho más temprano y dinámico y se concentró en dos etapas, 1550-1564 y 1593-1605. Véase Gerhard, "Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570", en *Los pueblos de indios y las comunidades,* El Colegio de México, México, 1991.

quistada, ya que tuvo varias implicaciones que sintetizaban tanto la política general del régimen colonial como modalidades regionales y prácticas concretas. Se puede decir que se trataba de "reducir" al indio real para que se ajustase a los parámetros del indio ideal creado por la ideología que impulsaba la colonización.

La lectura de la documentación producida en la provincia sugiere que el término reducción fue empleado para hacer referencia a uno o varios de los siguientes problemas:

- la conquista militar de las entidades políticas mayas;
- la conquista espiritual de la población;
- el reordenamiento de los asentamientos nativos de menor tamaño a pueblos mayores;
- la vida en república con cacicazgo y cabildo;
- la vida en policía bajo los cánones del cristianismo;
- la represión de motines, conjuras y sublevaciones;
- la extirpación de idolatrías;
- la atracción pacífica o militar de los indios fugitivos, y
- la atracción, a sus pueblos de origen, de los indios forasteros o *nachilcabes.*

Cada una de esas variantes del concepto de reducción tuvo estrecha relación con la respuesta de la contraparte indígena en una política consciente de negociación y resistencia. Así, grupos como los itzaes y cehaches resistieron la conquista militar durante siglo y medio mientras en los pueblos colonizados, bajo el amparo del sincretismo, la yuxtaposición y otros mecanismos, se mantuvo una parte importante del bagaje cultural ancestral y de la organización social y política, aunque en buena medida con adecuaciones en sus formas y hasta en su significado. Los pueblos cabecera daban origen a ranchos satélite que regeneraban la dispersión de los asentamientos. La vida religiosa se revistió de la formalidad cristiana que escondía la continuidad de normas de conducta antiguas. Las conjuras, los motines y las sublevaciones se convirtieron en un mal endémico. Las llamadas prácticas idolátricas se regeneraban después de cada persecución. La evasión a territorios libres fue una constante que se incrementaba sustancialmente en ciertas épocas, a causa de epidemias y calamidades o por aumentos en la exacción económica, además de que la presencia de indios *nachilcahes* en todos los pueblos desajustaba la cobranza de tributos y limosnas.

El éxito alcanzado por los franciscanos en su intento por congregar a los indios en las primeras décadas después de la conquista fue parcial y el análisis que se ha efectuado de ese proceso se ha centrado en la parte noroeste de la península yucateca, en donde efectivamente se construyeron los pueblos de indios -poco más de 200- que dieron sustento a la provincia en el largo plazo. Desde la llegada de los primeros franciscanos se iniciaron los esfuerzos por congregar a los indios en pueblos formados,[44] pero fue hasta la llegada del oidor Tomás López Medel, enviado por la Audiencia de Guatemala en 1552, que se emprendió un proceso integral para que los indios se congregaran en pueblos "al modo de los españoles".[45] Parte del éxito que se obtuvo en el noroeste, con las ordenanzas de López Medel, descansó en el hecho de que los religiosos hubieran respetado las demarcaciones políticas previas de los indios y las relaciones entre cabeceras y sujetos,[46] aun cuando en muchas ocasiones se recurrió a la destrucción y quema de los asentamientos originales para forzar a los indígenas a congregarse en los pueblos cabecera.[47] De todas maneras, hacia la década de 1580 los colonizadores habían logrado congregar a la población indígena de la península yucateca en los pueblos del noroeste y se había delineado el acuerdo fundamental entre las dos sociedades, mediante un pacto en el que las repúblicas aceptaron entregar buena parte del excedente económico a cambio de importantes espacios de autonomía política. Las estrictas ordenanzas que dejó López Medel para normar la vida privada y pública de los indios significaron una especie de ropaje formal que tendió a constreñir la organización social nativa y las expresiones culturales de tradición prehispánica, impulsando el fuerte sincretismo ritual y religioso que se desarrolló en esos pueblos en corto tiempo.

Sin embargo, si extendemos nuestra mirada a la extensa región de la montaña encontramos la dimensión real de la actividad reductora, de sus resultados y limitaciones, porque a la par que las repúblicas indígenas tomaban forma, en el noroeste se fue generando un continuo proceso de evasión de población indígena hacia las zonas que se mantuvieron fuera del control colonial. Esta evasión no sólo fue constante sino que llegó a

[44] Diego López de Cogolludo reseña la reducción emprendida por fray Luis de Villalpando. López de Cogolludo, *Historia de Yucatán, 2* t., Imprenta de Manuel Aldana Rivas, Mérida, 1867-1868, t. II, libro v, cap. 5.

[45] Las ordenanzas de López Medel que contienen las medidas adoptadas para las reducciones se pueden consultar en López de Cogolludo, *op. cit.*, t. II, libro v, caps. 16-19.

[46] Véase Quezada, *Pueblos y caciques..., op. cit.*, pp. 98-126; Clendinnen, *Ambivalent Conquest. Maya and Spaniard in Yucatán, 1517-1570,* Cambridge University Press, Cambridge, 1986, p. 59.

[47] Diversos datos de la destrucción de los asentamientos originales se encuentran en RHGGY, t. II, pp. 40, 86, 215-218 y 247.

convertirse en un serio problema, ya que tendía a mermar, en ocasiones drásticamente, el número de tributarios registrados en los padrones. En los pueblos del noroeste de Yucatán, que padecían la brusca caída demográfica de finales del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XVII, dos causas de carácter general impulsaron la fuga hacia la montaña como un movimiento de rebeldía y de retorno al pasado libre: el rechazo a la explotación por un lado y la resistencia al desarraigo cultural por el otro. En el primer caso, en los pueblos reducidos tomó forma el modelo de exacción de recursos de las comunidades que caracterizó a la provincia de Yucatán a lo largo de toda la Colonia, articulado en torno de cargas forzosas, servicios personales y repartimientos. Entre las primeras, si bien la tributación a los encomenderos y al rey se estipuló tempranamente, las limosnas y obvenciones para el sustento de los religiosos y la distribución de bulas de la santa cruzada tendieron a incrementarse como lo prueban múltiples quejas de los pueblos,[48] y sólo se llegó a un verdadero arancel de limosnas y obvenciones entre 1722 y 1740, como fruto de las reformas impulsadas por el obispo Juan Gómez de Parada.

Mención especial merece, dentro de ese modelo de exacción, la instauración de los repartimientos oficiales en casi todos los pueblos, que se convirtieron en una carga intolerable en diversos momentos, propiciando la huida.[49] A principios del siglo XVII el intercambio desigual que practicaban los comerciantes y los encomenderos en los pueblos de indios fue asumido por los gobernadores de la provincia que establecieron toda una red, a través de los capitanes a guerra de los partidos y los jueces españoles de los pueblos indígenas, para fijar cuotas de contrataciones onerosas. Si bien la Corona remitió a Yucatán reiteradas cédulas y provisiones para poner fin a los repartimientos, éstas siempre fueron letra muerta. De esta manera, al institucionalizarse los repartimientos se generaron nuevas y crecientes cargas para los pueblos.[50]

A pesar de que el sistema de repartimientos se insertó de manera funcional en el pacto social entre mayas y españoles, pues generaba los productos mercantiles que se requerían para la exportación y los pueblos se

[48] AGÍ, México 1038, Cartas de indios, en Extractos del litigio entre el clero regular y el secular sobre la administración de las doctrinas de indios, 1714.

[49] Sobre el origen y desarrollo de los repartimientos en Yucatán véase Manuela Cristina García Bernal, *La sociedad de Yucatán 1700-1750*, EEHA, Sevilla, 1972, pp. 126-136; Roben W. Patch, *Maya and Spaniard in Yucatan, 1648-1812*, Stanford University Press, California, 1993; Bracamonte y Solís, *op. cit.*, pp. 235-267.

[50] Sobre el impacto negativo de los repartimientos en 1630 se puede consultar AGÍ, México 92, Autos en contra del gobernador Juan de Vargas, 1630, ff. lr-18v.

allegaban recursos monetarios,[51] tuvo efectos negativos ya que provocó cambios que abarcaron la división del trabajo familiar, la concentración de la producción en un número limitado de productos y demandó un creciente empleo de mano de obra indígena y sobre todo de las mujeres. Así, se forzaba a los caciques a aceptar contratos por tiempos perentorios quienes, a su vez, obligaban a los indios a cultivar algodón, desmotarlo, hilarlo y tejerlo en mantas y patíes, a recolectar cera silvestre, a producir grana y añil, a sembrar maíz destinado a los pósitos de Mérida, Campeche y Valladolid y a recolectar sal y otros productos. Los caciques y justicias realizaban la distribución de esas cargas entre las familias *macehuales*, a las que también se les imponía compras forzosas de muy diversos géneros a precios excesivos, de manera que la mayor parte de los recursos monetarios que se recibían mediante los repartimientos retornaban a los comerciantes y jueces. Una gran cantidad de los documentos indígenas del siglo XVII dan cuenta de lo oneroso que resultaban esos contratos para las familias, ya que consumían buena parte de la energía laboral de las mujeres e implicaban la desatención de las milpas de subsistencia por parte de los varones. No hay duda de que las nuevas cargas que significaban los repartimientos oficiales dieron un permanente impulso a la evasión de indios de los pueblos. En contraste, en la montaña los indios no sólo eludían las cargas forzosas, sino que alegaban encontrar mejores tierras para hacer sus milpas de las que podían sacar hasta dos cosechas por año.[52]

La segunda causa general para explicar la fuga de los indios tiene relación con la resistencia de los mayas al desarraigo de su cultura tradicional. En los pueblos la actividad de los *abkines* o sacerdotes y de los *bobat* o profetas[53] se tornaba cada día más difícil y el ejercicio de los rituales perdía fuerza por la presencia y ocasional vigilancia de los españoles.[54]

[51] La visión de que los repartimientos fueron funcionales para los pueblos indios se puede consultar para el caso de Oaxaca en Hamnett, *Polines & Trade in Southern México, 1750-1821,* Cambridge University Press, 1971; Baskes, "Coerced or Voluntary? The *Repartimiento* and Market Participation of Peasant in Late Colonial Oaxaca", *Journal of Latín American Studies,* vol. 28, 1996; Ouweneel, "El gobernador de indios, el repartimiento de comercios y la caja de comunidad en los pueblos de indios de México central (siglo XVIII)", traducción de Virginia Rozemeijer y Beatriz Olaizola, s/f.

[52] Véase, por ejemplo, las declaraciones de cuatro indios fugitivos ante Francisco Sánchez Cerdán, quienes afirmaban que en la montaña las tierras eran muy fértiles al grado que podían obtener dos cosechas de buena calidad cada año, ya que "cualquier cosa que se siembre se da y coge muy bien". AGÍ, México 130, Declaraciones de indios huidos a la montaña ante Francisco Sánchez Cerdán, 9 de noviembre de 1602, ff. 84r-91v.

[53] Según los diccionarios *Ah bobat* significa profeta y *Bobatil t'an* significa profecía, pronóstico, profetizar o pronosticar. Véase DMC, p. 59.

[54] El proceso más conocido de extirpación de las idolatrías en los pueblos de indios cristianos de Yucatán fue el realizado por fray Diego de Landa en 1561, y en él las acusaciones y sentencias recayeron sobre todo en los *batabes* y *abkines.* En los procesos de Hocabá, Sotuta, Tibolón, Yaxcabá, Usil, Sahcabá,

De ahí que un sector de los portadores del conocimiento especializado de la religión nativa buscara refugio en la montaña atrayendo a esos lugares a numerosos indios del común.[55] Frente a la persecución implacable, una de las estrategias que adoptaron los poseedores del conocimiento ritual fue la evasión hacia lugares recónditos de las sabanas y selvas del sur y de la costa oriental, en donde repoblaban ranchos antiguos o fundaban nuevos con los indios *pudzanes.*

Como un problema cotidiano, la fuga era resultado de la convergencia de múltiples factores particulares entre los que hay que destacar los excesos en las cargas tributarias, en el trabajo forzoso y, desde luego, en los repartimientos; el dominio que ejercían los funcionarios españoles, la persecución de las idolatrías por los religiosos, la evasión de la justicia por parte de los delincuentes comunes, el cambio de pareja, las enfermedades y el hambre que se desataba en los frecuentes años de sequía, huracanes y langosta.[56] Pero hay que advertir que la mayoría de estas causas particulares de la huida, tanto económicas como sociales, podía encontrar en las repúblicas indígenas del área colonizada mecanismos de solución o, al menos, paliativos que ayudaran a contrarrestar sus efectos negativos.[57] Instancias como las cajas y milpas de comunidad y las empresas ganaderas de las cofradías se empleaban para contrarrestar los efectos negativos provocados por tiempos de hambre y enfermedad. De ahí que se pueda postular que el vínculo verdadero que amarraba todas las causas generales y particulares que propiciaban la fuga era la intención, a veces latente y a veces abierta, de retorno al pasado,[58] que entre los mayas también era futuro por la concepción del tiempo cíclico, y que se plasma en

Mopilá, Kanchunup y Oxcutzcab se refiere la presencia de 206 *ahkines*, muchos de los cuales aparecen al mismo tiempo como caciques. Véase Campos Goenaga, "La llama divina: procesos e informaciones sobre idolatrías en Yucatán, 1552-1562", tesis de licenciatura, ENAH, México, 1993, apéndice, pp. 282-339. Sin embargo en las décadas posteriores también se emprendieron esfuerzos para el descubrimiento de las manifestaciones de la religiosidad nativa, y los españoles pusieron especial interés en la destrucción de los "ídolos" de barro y piedra y en la conversión de los *ahkines* a la nueva religión.

[55] Así lo advertía López Medel al afirmar que cuando estuvo en Yucatán supo que en una parte de la provincia los indios estaban "más de guerra que de paz" y que "allí se habían recogido muchos de aquellos sacerdotes y sortilegios". Véase Pereña y Maseda (eds.), "Meditación sobre las Indias", en Tomás López Medel, *Colonización de América. Informes y testimonios, 1549-1572,* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1990, p. 334.

[56] Scholes y Roys, *op. cit.,* p. 267.

[57] Nancy Farriss considera que en el mayor de los casos la evasión era temporal ya que los indios huidos retornaban a sus pueblos y explica este proceso mediante su idea de considerar a los pueblos mayas como empresas colectivas para la supervivencia. Véase Farriss, *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia,* Alianza Editorial, Madrid, 1992, pp. 399-441.

[58] Sobre la relación del presente y el pasado en la historia véase Le Goff, *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso,* Paidós, Barcelona, 1991, pp. 174-184.

la memoria histórica que conocemos fragmentariamente a través de los *chilames*. Una intención que en los momentos críticos se manifestaba en las profecías sobre el final del dominio de los extranjeros, pero que también se expresaba en los gestos cotidianos de la resistencia.[59] Las profecías fueron aliento para movimientos como la conjura de Yobaín de 1607, la sublevación de la montaña de 1668 y el resurgir de la rebelión en 1678. Las ordenanzas de López Medel contemplaron la importancia de lo cotidiano, por lo que prohibieron estrictamente que los indios llevaran insignias "de sus gentilidades" o que se embijaran y se dejaran crecer el cabello, pero los *pudzanes* recreaban esas costumbres antiguas para señalar abiertamente su decisión de vivir libremente lejos del colonialismo. La fuga tendía a entretejer la resistencia pasiva con la activa ya que su significado contenía un claro mensaje de emancipación.

Como una consecuencia de que el vasto territorio de la montaña se hubiera convertido en zona de emancipación para el importante segmento de la población maya que optó por la huida, encontramos que los españoles realizaron esfuerzos continuos para lograr el retorno de los fugitivos o al menos que aceptaran la sujeción. En la reducción de estos asentamientos participaron tres grupos de españoles que incidieron con su propia política y objetivos en los resultados y suscitaron variaciones en la respuesta y resistencia indígena: los conquistadores y encomenderos, los frailes franciscanos y el obispado con los curas seculares. Los primeros, en réplicas de las primeras campañas de conquista, se asociaban para formar una empresa y conseguir una capitulación o comisión del gobernador de la provincia, sosteniendo con sus recursos la entrada, a cambio de obtener encomiendas o réditos por el número de los indios reducidos. Para ellos el problema de la evasión se solucionaba mediante la expansión de la encomienda particular. Los franciscanos, por su parte, buscaban llevar el cristianismo primitivo a los mayas fugitivos, sin el contagio de los colonos, de acuerdo con el programa misionero y consolidar la presencia de su orden frente al obispo y los curas seculares. Su propuesta de solución consistía en la educación cristiana mediante el ejemplo, ya fuera en misiones situadas en la montaña o congregando a los indios en pueblos cerca de los conventos de la frontera colonial. Por último, los clérigos seculares intentaban ganar terreno a los franciscanos

[59]E1 teatro, la danza, los cantos y otras manifestaciones artísticas prevalecieron como lo demuestra *El libro de los cantares de Dzibalché,* en el que encontramos el siguiente pasaje: "Hemos llegado adentro, del interior del bosque donde, nadie, [nos] mirará, lo que hemos venido a hacer." Barrera Vázquez (traducción, notas e introducción), *El libro de los cantares de Dzitbalché,* Ayuntamiento de Mérida, 1980, p. *79.*

estableciendo nuevas parroquias con los indios reducidos y postulaban que la persecución de las idolatrías, actividad vinculada estrechamente con la reducción, era patrimonio exclusivo del obispo y de sus vicarios.

Sobre las fuentes

El abordar el análisis del papel activo jugado por los indígenas en el desarrollo histórico conduce a privilegiar la información generada por los propios indígenas, de manera que se convierte en la fuente fundamental para una interpretación de la realidad de la montaña. Esto obliga a reflexionar sobre el potencial explicativo que tienen los textos escritos por los protagonistas indios para el análisis de su historia. En el ámbito de un área cultural como la maya, con tradición escrita, Victoria Bricker ha destacado en su trabajo la importancia precisamente de la escritura.[60] Ella se abocó a proponer una correlación entre mito e historia donde se considera a los mitos como una especie de teoría de la historia y señala que la interpretación de Lévi-Strauss al vincular la estructura de los mitos con el pasado histórico sólo puede ser corroborada plenamente en sociedades con registros escritos de su historia.[61] Seleccionó el conflicto étnico como tema central de su estudio debido a que precisamente es uno de los mejor documentados en Mesoamérica y concluye que la estructura de los mitos mayas que se refieren al conflicto étnico depende de tres ejes acumulativos: el nativismo, que consiste en el intento por parte de los miembros de una sociedad de mantener la vigencia de ciertos rasgos de su cultura, el sincretismo entre las culturas maya y española y el concepto cíclico del tiempo que perduró entre los mayas al menos hasta el siglo XIX.

Podemos advertir que estos tres ejes propuestos, emanados de la propia documentación, señalarían una gran continuidad en la intención de los mayas de sobrevivir como entidades no sólo culturales sino políticas al enfrentar el colonialismo. Si en la mitología de los mayas se puede encontrar su posición de resistencia en el conflicto étnico del periodo colonial, significa que esta actitud tuvo un peso determinante en su vida. Pero podemos preguntarnos qué tan consciente era ese movimiento revitalizador de resistencia tanto entre las elites nativas como entre los indios del

[60] Victoria Bricker, *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, FCE, México, 1989, pp. 21-27 y 330-337.

[61] Como se sabe Lévi-Strauss elaboró su teoría sobre la estructura de los mitos basado sobre todo en sociedades indígenas, del norte y sur de los Estados Unidos, sin tradición escrita, pero la propuesta de Bricker intenta ayudar a corroborar esa íntima relación entre mito e historia con el auxilio de la reconstrucción histórica sustentada en documentos.

común. Es decir, cuáles eran, de existir, los alcances y la trayectoria de la memoria y la actividad política de los mayas.[62] La lectura de los escritos indígenas es la clave para responder estas interrogantes. No cabe duda de que la sobrevivencia de la sociedad maya hasta nuestros días ha sido un proceso primordialmente político y evidentemente consciente, primero enfrentando la colonización española, luego el liberalismo decimonónico y más recientemente el integracionismo. El análisis de la fuga a la montaña y la sublevación enseña que durante la Colonia los rasgos fundamentales de la organización política indígena se reprodujeron aunque revestidos del ropaje colonial al cual se adecuaron, y que en los momentos de crisis o ruptura esos rasgos afloraban en su verdadera dimensión, despojándose de los esquemas organizativos españoles como fueron los cabildos y las repúblicas y permitiendo una más libre expresión.

Es innegable la importancia de la escritura como indicador de identidad cultural en el largo plazo entre los pueblos originarios de América. En ciertas áreas como la maya es posible establecer una continuidad entre la escritura jeroglífica de las estelas, edificios, murales y cerámica del periodo Clásico, la contenida en los libros en forma de biombos del periodo Posclásico y colonial -Dresde, París y Madrid- y la escritura indígena en caracteres latinos, especialmente en el *Popol Vuh* de los quichés de Los Altos de Guatemala y los *chilames* y otros escritos de los pueblos coloniales de la península de Yucatán. La memoria política es el mecanismo de la continuidad que asegura el recuerdo entre los indios colonizados de los acontecimientos sustanciales del pasado lejano.[63] Interpretar -en el sentido de leer y explicar- la literatura indígena sin duda ayuda a comprender mejor la dinámica de la resistencia maya en el periodo colonial y el siglo XIX.

La tradición de escritura estuvo presente en la región de la montaña, impulsada por el intenso intercambio cultural propiciado por la convivencia de los mayas fugitivos y gentiles, pues los que se evadían llevaban consigo parte del conocimiento de la cultura de los invasores como fue el uso de nuevos instrumentos de labranza (hachas y machetes) y la cría de cerdos y aves de Castilla. Pero una de las mayores aportaciones que los indios *pudzanes* introdujeron a la montaña desde las primeras décadas dé la Colonia fue la escritura de la lengua maya en caracteres latinos. Los escribanos indígenas que optaron por la montaña transmitieron ese conoci-

[62] **Se** han señalado importantes indicios al respecto, en la forma de "una larga conversación", que sostuvieron los mayas del centro de Quintana Roo con los extranjeros -incluyendo a sus enemigos- desde los inicios de la Guerra de Castas de 1847. Véase Sullivan, *op. cit.,* pp. 13-27.

[63] Véase Brotherston, *La América indígena en su literatura: los libros del cuarto mundo,* FCE, México, 1997, pp. 173-203.

miento a sus descendientes, y en corto tiempo los *batabes* y *ahkines* emancipados contaron con un instrumento ideal para la negociación a larga distancia con las instancias del gobierno colonial que también les permitía conocer las ordenanzas y cédulas reales que llegaban de la lejana metrópoli. Aún más, la nueva manera de continuar con el registro de los acontecimientos y de expresar las ideas resultó un medio idóneo para reforzar la memoria colectiva de los pueblos libres.[64] Desde luego que en las repúblicas indígenas del área controlada el papel de los escribanos era fundamental en las relaciones con las instancias del poder colonial y, al parecer, el ejercicio de la escritura fue concentrada en algunas familias que trasmitían ese conocimiento especializado a sus descendientes.[65] Si en los pueblos del área colonizada los escribanos participaban del poder político debido a su profesión, en la montaña sin duda pugnaron por preservar ese poder heredando sus conocimientos a sus descendientes.[66]

La documentación relativa a las reducciones y a la sublevación de 1668 ofrece asimismo los nombres de varios de los escribanos mayas de diferentes lugares de la montaña entre 1604 y 1677, que se presentan, a manera de ejemplo, en la tabla 1.

Otra aportación que los indios *pudzanes* llevaron a la montaña fue el calendario de los conquistadores que se había implantado en los pueblos de los cristianos y que jugó un importante papel en los registros escritos. Sin embargo, tanto en los pueblos colonizados como en los de la montaña el calendario nativo sobrevivió de manera franca y no solamente en el refugio de la intimidad.[67] De este modo, la concepción del tiempo cíclico -la rueda

[64] Se debe considerar a los pueblos de la montaña como sociedades con cultura escrita. La escritura potencializa los ámbitos de la política, la economía, la religión y el registro legal. El alfabeto basado en un principio fonético permite transcribir el habla misma y su técnica más flexible permite que sea empleado por mayor número de personas. Gody, "Introducción", en Gody (comp.), *Cultura escrita en sociedades tradicionales*, Gedisa, Barcelona, 1996, pp. 11-21 y 46-53.

[65] En dos tablas elaboradas por Ralph L. Roys, sobre los cargos del cabildo del pueblo de Ebtún, se puede notar que entre 1600 y 1829 el cargo de escribano estuvo en manos de unas cuantas familias, especialmente entre quienes tenían el patronímico Dzul. Véase Roys (ed.), *The Titles of Ebtun*, Camegie Institution of Washington, Washington, D.C., 1936, pp. 48-49; una situación similar se puede encontrar en los pueblos de Tekantó (1683-1707), Ixil (1765-1807), Cacalchén (1646-1656) y los barrios indígenas de Tihó o Mérida (1713-1835). Véase Restall, *The Maya World. Yucatec Culture and Society, 15S0-1850*, Stanford University Press, Stanford, California, 1997, pp. 338-347.

[66] La irrupción de la escritura con caracteres latinos en la región de emancipación ocurrió muy tempranamente pues de acuerdo con un documento de Francisco Sánchez Cerdán, alrededor de 1570 ya había escribanos diestros en los pueblos de los indios montaraces. Relata este español que después de encontrar el asiento de Tazbalam, en donde estaban indios fugitivos, les preguntó "si tenían escribano que leyera la comisión que yo llevaba en busca de los cincuenta indios de mi encomienda y me dijeron que sí y me trajeron el escribano", AGÍ, México 138, Memorial de Francisco Sánchez Cerdán trasuntado el 26 de febrero de 1605, f. 258v.

[67] Se ha establecido la existencia de cinco variaciones del calendario nativo para el área maya de la península de Yucatán y el Petén. El de Tikal inició en el periodo Preclásico y duró todo el periodo Clásico; los

TABLA 1

ESCRIBANOS DE LA MONTAÑA, 1570-1677

Escribano	*Pueblo(s)*	*Año*
?	Tazbalam	1570
Pedro Cab	Ychcun, Auatayn e Ichbalché	1604
Pedro Chí	Ychcun, Auatayn e Ichbalché	1604
Francisco Che	Auatayn	1605
Gaspar Chim	Tichz	1605
Francisco Tec	Ichcayai	1615
Francisco Tec	Sahcabchén, Tzuctok	1615
Diego May	Cheusih, Ichmachich, Chunhaz	1615
?	Chunkun, Tipú	1655
Juan Aké	Bolonpetén, Tzuctok	1660
(?)Yec	Sayab	1670
?	Titub	1670
Diego Kuyoc	Chunmul	1670
?	Ychtok, Tanlum y Kukvitz	1670
?	Tinacab, Yehcumil, Tipon, Chunyá, Chunhaz, Tucun	1671
Sebastián Dzib*	Kukvitz/Tibacab	1677
Diego Pech	Puhilakal	1677

de los *katunes*-[68] expresada en el calendario maya, se mantuvo paralela a la concepción del tiempo lineal -el paso de los siglos- implícita en el calendario de los colonizadores. A pesar de que los *ahkines* y escribanos mayas

de Palenque y Campeche surgieron en el occidente del territorio maya a finales del Clásico y el de Mayapán se inauguró en 1539 derivado del calendario de Tikal, probablemente mediante el de Campeche. Por último, después de la conquista se generó una variación calendárica denominada Valladolid en 1752 que no tomó en cuenta la reforma gregoriana de 1583 y cambió la cuenta de los *katunes* de un periodo de 20 *tunes* a uno de 24. La colonización tendió a desajustar los calendarios nativos, especialmente por la influencia de los calendarios civiles: gregoriano y juliano. Asimismo, el año bisiesto, la semana de siete días, el año de 12 meses y las fiestas móviles de la Iglesia influyeron en el uso calendárico de los mayas. Pero el calendario usual entre los mayas yucatecos durante casi toda la Colonia fue el de Mayapán, que tenía como unidad el día *(kin),* la luna o mes *(u, ik),* el mes del *tun (uinal),* la cuenta de los días *(tzolkín),* el año de 365 días *(tun),* el ciclo de 20 *tunes (katún),* la rueda del calendario de 52 años *(hunab),* un ciclo de 13 *katunes (may)* y un ciclo de 20 *katunes (baktún),* calendario que se entrelazó con el día, semana, mes y año de los colonizadores. Este calendario nativo modificado mantuvo la datación de la cuenta larga del tiempo que se originó en el antiguo calendario de Tikal, aunque en forma muy espaciada por lo que no se ha podido establecer una correlación "precisa o explícita" con las fechas españolas. Véase Edmonson, *Sistemas calendárteos mesoamericanos. El libro del año solar,* FCE, México, 1995, pp. 129-144, 177-181 y 256-257.

[68] La rueda de los *katunes* está formada por 13 periodos de 20 años *(katunes)* y comienza por el *katún 11 ahau,* siguiéndole el 9, 7, 5, 3, 1, 12, 10, 8, 6, 4, 2 y 13 con el cual se cierra un ciclo, para empezar de nuevo con el *katún 11 ahau.*

empleaban el calendario cristiano para llevar la cuenta de sus tratos con los invasores mantuvieron el concepto del tiempo cíclico para interpretar su mundo.[69] Ambas referencias temporales se encuentran a lo largo de toda la documentación indígena de la época colonial, pero la claridad con la que se expresa la concepción del tiempo cíclico es la que puede explicar el sentido y el ritmo de la resistencia, los contrastantes periodos de negociación alternados con brotes de resistencia radical.

El uso extendido del calendario de Mayapán entre los mayas de los pueblos cristianos y de los pueblos de la montaña sirvió como un instrumento extraordinario de continuidad de la memoria histórica y política entre los indígenas y preservó la concepción del tiempo cíclico que, como se ha mencionado, desempeñó un papel central en la resistencia radical frente a la colonización ya que permitía profetizar la expulsión e incluso el exterminio de los extranjeros.[70] Pero este concepto del tiempo también dio sustento a la resistencia negociada de las elites indígenas con las autoridades coloniales,[71] pues señalaba la existencia necesaria de periodos aciagos. La importancia de la interpretación profética en la cosmovisión y en el pensamiento colectivo de los mayas yucatecos se pone de relieve en la manera como afrontaron el cambio de era que significó la conquista. Tanto fuentes españolas como indígenas refieren las profecías de la llegada de los españoles a las tierras mayas y la implantación del cristianismo.[72] Al asumir que un cambio tan radical como la conquista quedaba en el campo de la interpretación profética, los indígenas no sólo interiorizaron el hecho, sino que lo asumieron como parte de su historia y tuvieron posibilidad de plantearse alternativas para el futuro. Los mayas reescribieron su historia al insertarla en el contexto más amplio y general de la historia occidental, especialmente basados en las concepciones bíblicas que aprendieron de los religiosos en las primeras décadas de la evangeliza-

[69] Sobre la concepción del tiempo cíclico entre los mayas se puede ver Landa, *Relación de las cosas de Yucatán,* Porrúa, México, 1973, caps, VII y XXVII; Mediz Bolio (prólogo y traducción), *Chilam Balam de Chumayel,* UNAM, México, 1973, pp. 7-11; Bricker, *op. cit.,* pp. 27-32; Schele y Friedel, *A Forest ofKings. The Untold Story of the Ancient Maya,* William Morrow and Co., Nueva York, 1990, pp. 77-84.

[70] El cantar número 5 de Dzitbalché está dedicado a la importancia de llevar la cuenta de los *katunes* desde la llegada de los españoles. Véase *El libro de los cantares de Dzitbalché, op. cit.,* pp. 67-69.

[71] De Vos ofrece un excelente ejemplo de la resistencia negociada entre los indios de Chiapas, que consistió en aceptar los cambios para preservar los más profundo de su identidad. También aborda la resistencia abierta como las sublevaciones y la resistencia velada que se desarrollaba en la intimidad de hogar. Véase Jan De Vos, "Vivir en frontera", en *Historia de los pueblos indígenas de México,* CIESAS/INI, México, 1994, pp. 67-75.

[72] López de Cogoliudo presenta cinco de estas profecías, en *Historia de Yucatán, op. cit.,* t. i, libro segundo, cap. XI, pp. 157-167; El *Chilam* asienta: "¡Ay! En el octavo año del 13 Ahau los Ah Kines, Sacerdotes-del-culto-solar, profetizaron porque comprendieron cómo habrían de venir los extranjeros españoles; lo leyeron en los signos de sus papeles." Véase *El libro de los libros..., op. cit.,* p. 100.

ción. Ese esfuerzo se expresa en la explicación que hace un escriba sobre los calendarios maya y cristiano; mientras el primero recorre ciclos subsecuentes de 13 *katunes*, el segundo tiene como punto de partida el nacimiento de Cristo.[73] Ambas tradiciones históricas confluyen en el *katún 11 abau*, con la conquista. No debe extrañar, entonces, que los rebeldes de la montaña increparan al rey español, después de señalar los agravios sufridos, con un discurso cristiano diciendo: "¿Qué es de aquellas dos personas dadas de la mano de Dios, San Pedro y San Pablo apóstoles, en quien puso la sabiduría y a quien el hijo de Dios colocó en su lugar?"[74] Un cuestionamiento a la colonización en los términos de los propios colonizadores.

La búsqueda de información para este libro se benefició entonces del hecho afortunado de que la sociedad maya a lo largo de la Colonia hubiera generado una importante cantidad de documentos, desde registros contables de tributos y limosnas hasta reproducciones o "copias" de escritos en caracteres latinos de antiguos textos literarios como son los *Cantares de Dzitbalché* o curativos y adivinatorios como *El ritual de los bacabes*. La mayoría de los escritos provienen, desde luego, de las repúblicas indígenas del norte de la península de Yucatán y se refieren casi siempre a peticiones, quejas y pleitos relacionados con la tributación, los servicios personales, los repartimientos y las tierras, es decir, aquellos parámetros de mayor conflicto en la relación con los colonizadores. De todas maneras, a pesar de ser documentos administrativos y legales, muchos tienen un claro sentido político ya que abordan abiertamente la situación de los indios y de sus estructuras organizativas en el régimen colonial. Muchos de esos documentos contienen evidentes referencias al pasado anterior a la invasión española. El conjunto de escritos indígenas conocidos genéricamente como *chilames*[75] son los textos de mayor contenido político, ya que a pesar de no tratarse de textos históricos en el sentido occidental del término, recogen la memoria histórica de la sociedad maya y dentro de ella quedan señalados los parámetros de la organización política y social de la antigüedad.

Sin embargo, es la documentación generada en el ámbito de la montaña, por escribanos como los consignados en la tabla 1, la que ofrece las

[73] Véase *Códice Pérez*, *op. cit.*, pp. 175-183.

[74] AGÍ, México 307, Carta de franciscanos a los caciques de la montaña y varias respuestas de los indios, 28 de febrero de 1670, ff. 55r-57v.

[75] Los *chilames* son textos escritos en lengua maya después de la conquista y tratan diversos asuntos; religiosos, históricos, médicos, calendáricos, rituales, etcétera. Se conocen los de Chumayel, Tizimín, Kaua, Ixil, Tekax, Nah, Tusik, además de fragmentos contenidos en el *Códice Pérez*.

mejores posibilidades para comprender la memoria política de los mayas yucatecos porque correlaciona, desde la perspectiva de los indígenas, el pasado prehispánico con su presente colonial y vincula a los pueblos del norte de la península yucateca con los grupos independientes del sur. Son escritos de carácter político, que tienen el objetivo común de influir determinantemente en el presente y el futuro de los pueblos indígenas en su inserción en una sociedad más amplia y en una estructura estatal.[76] Se trata de documentos que los indios de la montaña escribieron durante los años de las reducciones y de las cartas de los rebeldes en torno a la gran sublevación de 1668. Las cartas políticas, y en especial las de los rebeldes, son una tradición entre los mayas yucatecos y ayudan a delinear en el largo plazo los objetivos de sobrevivencia étnica de ese pueblo.[77] En los casos de las reducciones de 1565-1680 y de la sublevación de Sahcabchén por lo general tienen la forma de denuncias y peticiones y siempre están firmadas por un grupo de *batabes* y principales en nombre de sus pueblos. Otros textos de los indios de la zona colonizada, relativos a esos dos procesos, permiten encuadrar el sentido de continuidad temporal y la extensión geográfica que ofrecen esos escritos. Se deben destacar las peticiones o probanzas de algunos nobles para solicitar prerrogativas a la Corona por sus servicios prestados a los colonizadores. Son muy importantes, asimismo, los documentos de origen español que dan cuenta de diversas entradas de reducción y de las revueltas y rebeliones, y que traslucen, a través de testigos calificados, la determinación indígena de sobrevivir como sociedad frente a la colonización. De particular interés resultan las matrículas de indios que fueron reducidos en diversos momentos del siglo XVII, ya que ofrecen datos tanto sobre el origen de los fugitivos como de la composición de las familias. Con base en el estudio de esos materiales se puede postular que la resistencia maya no sólo ha sido un proceso

[76]James Lockhart ha clasificado los documentos de origen náhuatl en cuatro géneros o formas de expresión: historias en forma de anales, cantares, dramas y títulos primordiales. Véase Lockhart, *The Nahuas After the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central México, Zixteenth Through Eighteenth Centuries*, Stanford University Press, Stanford, California, 1992, p. 375. Por su parte Matthew Restall clasificó los documentos mayas de origen notarial en 12 categorías, entre las que sobresalen los testamentos, transacciones de tierras, ventas de propiedades, peticiones, registros de elecciones y ratificaciones de escritos españoles. Véase Restall, *op. cit.*, p. 237; las cartas políticas pueden ser consideradas como una clase específica de documentos, ya que su propósito es comunicar argumentos relativos a la relación entre los grupos sociales y tratar de incidir en las estructuras del poder político.

[77]Durante la Guerra de Castas, iniciada en 1847, los mayas yucatecos produjeron un importante número de cartas políticas en sus negociaciones con los gobiernos local y nacional. Muchos de esos documentos han sido publicados en Serapio Baqueiro, *Ensayo sobre las revoluciones de Yucatán desde el año de 1840 hasta 1864*, 5 vols., UADY, Mérida, 1990; Leticia Reina, *Las rebeliones campesinas en México, 1819-1906*, Siglo XXI, México, 1980; Fidelio Quintal Martín, *Correspondencia de la Guerra de Castas*, UADY, Mérida, 1991.

voluntario asumido conscientemente, sino que ha descansado en la continuidad de un discurso político de supervivencia, reelaborado permanentemente por los dirigentes nativos, que se abrió paso para mantener con vida las formas básicas de la organización social maya y revitalizar la cultura ancestral.

En las cartas de los indios, los escribanos dejaron abierto un resquicio que permite conocer el discurso político de los caciques y principales tanto de los pueblos de indios fugitivos como de las repúblicas del área colonizada. Pero es necesario advertir que este trabajo se basó en los trasuntos que fueron elaborados por los traductores indígenas y españoles de la época, y que son los documentos que están contenidos en los expedientes. Son pocos los casos en los que una copia del escrito en lengua maya acompaña a su trasunto. Los traductores hicieron dos tipos de trabajo; en ocasiones simplemente efectuaron una síntesis del documento indígena tratando de establecer los puntos centrales y en otros, en cambio, advierten que se trata de una traducción *verbum ad verbum,* es decir, literal y completa del contenido de la carta. En el primer tipo de traducción es obvio que pueden existir modificaciones que no deben dejarse de lado al realizar el análisis, y en el segundo, que afortunadamente es el más frecuente, los textos en lengua castellana son mucho más confiables. No existen indicios para poner en duda la calidad de la traducción realizada ya que la maya era la lengua franca de la provincia y los intérpretes eran personas realmente diestras en ella. Por otra parte, los interlocutores a quienes estaban dirigidos esos documentos -por lo regular el provincial franciscano, el obispo y el gobernador- estaban interesados en conocer fielmente el punto de vista de los fugitivos. En algunos casos se trata de un verdadero intercambio epistolar en el que las cartas indígenas están precedidas de solicitudes o propuestas de la parte española a la cual se responde y posteriormente nuevos documentos españoles dan respuesta, a su vez, a los argumentos indígenas. Los interlocutores, mayas y españoles, comprendían bien los puntos de vista del oponente, sus argumentos y sus propuestas específicas. El trabajo de los traductores parece, entonces, estar suficientemente calificado.

Es necesario hacer algunas aclaraciones sobre el empleo de varios términos que se encuentran en los documentos y que se refieren a rasgos de la organización social indígena en la montaña. Se ha preferido, en estos casos, respetar lo más posible el significado y el contexto en el que son utilizados en los propios documentos. Un primer término de uso frecuente es el de principal que se emplea para señalar básicamente a los jefes de

las familias extensas y a los dirigentes de las parcialidades y de los ranchos de la región de emancipación, pero sin una connotación necesaria de nobleza. Principal es tanto el jefe de una familia extensa como el *batab* de un rancho. Este término de *batab* o cacique se empleó en forma diferente a la que era usual en las repúblicas indígenas de la zona colonial, ya que la información sugiere que se usaba también para designar a los jefes de las parcialidades o ranchos que constituían un pueblo, aunque en ocasiones a los jefes de las parcialidades se les denominaba como mayorales, quizá refiriéndose a los *ah cuch cabes* o representantes de las parcialidades y ranchos ante el Consejo del pueblo.[78] El uso extendido de *batab* y cacique puede tener su origen tanto en la segmentación de los pueblos de indios fugitivos, donde existía la tendencia a que los indios originarios de un mismo pueblo o comarca permanecieran unidos en una parcialidad, como por la desaparición de los cabildos y por tanto de los cargos de alcaldes y regidores que dirimían diferencias entre parcialidades y las representaban. Los capitanes muy probablemente eran los propios jefes de las parcialidades pero en su calidad de *nacones* o jefes de guerra,[79] ya que las evidencias indican que en la montaña el ejército estaba formado precisamente por los hombres de los ranchos y parcialidades al mando de sus jefes locales.

Al parecer, para resolver el problema que acarreaba la existencia de varios caciques en un mismo pueblo se introdujo en la montaña el concepto de gobernador, con el que se señalaba al *batab* de mayor jerarquía de un pueblo en el que se tendía a centralizar el poder.[80] Llama la atención que algunos *batabes* y gobernadores de la montaña utilizaran el título de don en sus cartas y seguramente se trataba de nobles *(almehen* en maya) que de esa manera señalaban su condición social a la contraparte española. El término de *batab* en el entorno libre recuperó su significado a la manera como se les refiere en los *chilames,* textos en los que se les denomina "los-del-hacha de los pueblos".[81] Este término tiene por raíz la palabra maya *baat* o *bat* que significa precisamente hacha, seguida del

[78] Roys, *The Political Geography..., op. át.,* p. 7. Así se explica, por ejemplo, que una petición al gobernador de los pueblos de la alianza del río Candelaria estuviera firmada, entre otros, por los tres *batabes* de Tinacab. Asimismo, aunque no se conoce su asentamiento en la montaña (probablemente Bolonpetén), los 140 indígenas *pudzanes* del pueblo de Bolonchén tenían cuatro caciques y 13 capitanes. Véase AGÍ, México 307, Petición de los indios de Bolonchén al gobernador..., ff. 42v-43v.

[79] Roys, *op. át.,* p. 7.

[80] Así queda de manifiesto en la integración del pueblo de Tichz a Cauhich en 1605, donde el cacique de ese pueblo, don Juan Ucan, dependía a su vez del gobernador don Miguel Kuyoc AGÍ, México 138, PPM, parte n, Carta de indios de Hema al gobernador, Campeche, 14 de febrero de 1605, ff. 122r-123v.

[81] Véase por ejemplo "El lenguaje de Zuyua y su significado", en *El libro de los libros..., op. cit.,* pp. 131-143.

sufijo instrumental *-ab* y haría referencia al poder que detentaban los señores.[82] En cambio, no parece haberse recuperado abiertamente el término de *balach hinic* para designar a los gobernantes de las alianzas políticas que lograron cierta estructura centralizada, pero las fuentes españolas e indígenas llaman rey al dirigente de mayor jerarquía de Tzuctok, a quien también se le daba el tratamiento de *Cituil* o gran padre. El término de *ahkin* de nuevo fue empleado de manera abierta para los sacerdotes del culto antiguo, es decir, a la manera de los *chilames* como "sacerdotes-del-culto-solar", lo que involucra no sólo el conocimiento ritual, sino el manejo del calendario de Mayapán, de la rueda de los *katunes* y la interpretación del tiempo cíclico. Por último, la palabra linaje se emplea al menos en un documento para indicar a las personas que tienen el mismo apelativo, pero se extiende también a otro tipo de dependientes. Roys destaca la importancia de los linajes por línea masculina *(ch'ibal* en maya) en la organización social de los mayas y desde luego señala que agrupan solamente a las personas que tienen el mismo patronímico y que se consideran como parientes.[83] Pero nuestra referencia sobre linaje no parece constreñirse a las personas de un solo patronímico, sino que incluye tanto a los parientes consanguíneos, como a los de afinidad y a los dependientes, quizá arrendatarios de las tierras patrimoniales.[84]

Como se ha señalado, el objetivo de este libro es demostrar que los indios *pudzanes* y rebeldes de la provincia de Yucatán crearon, a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII y durante el siglo XVII, una región de emancipación en la que construyeron pueblos libres del colonialismo, en donde la identidad estuvo asociada a una ideología tradicionalista que se manifestó claramente en tres aspectos: la utilización de marcadores externos de identidad, la recuperación y expresión abierta de formas antiguas de organización social y la opción por la resistencia radical expresada en

[82] DMC, pp. 1 y 39.

[83] Roys, *op. cit.,* p. 4. Otros estudios abordan el análisis de los linajes en la organización de los mayas: Sergio Quezada, *op. cit.,* pp. 44-48, utiliza el término de *Tzucub,* que define en primer lugar como "una organización parentil", para indicar el vínculo que le daba cohesión a la elite como grupo. Tsubasa Okoshi, en cambio, define *Tzucub* como "el conjunto de pueblos gobernados por caciques pertenecientes a un linaje", citado en Quezada, *op. cit.,* p. 20; recientemente Restall, *op. cit.,* pp. 15-17, ha empleado nuevamente el término *ch'ibal* para el análisis de la organización social y de la identidad de los mayas. Señala que aunque esa palabra no se encuentra frecuentemente en los documentos, el concepto está presente en los textos notariales para describir la propiedad de parcelas particulares y tierras en testamentos. Concibe al *cb'ibal* como una institución más cercana a los clanes exogámicos que a los linajes propiamente dichos, pero añade que posee características de las dos conceptos y que el término en lengua maya es la mejor palabra para describir esa forma de identificación de los mayas yucatecos.

[84] AGÍ, Escribanía 317-B, Declaraciones de testigos indios de Sahcabchén ante Pedro García de Ricalde, Sahcabchén, mayo de 1668, ff. 14r-18v.

la negativa a tener tratos con los españoles. Al hacerlo, influyeron determinantemente en las características del modelo de colonización que pude desarrollarse en la provincia. La idea es presentar diversos casos en los cuales los indios de la montaña se revelan en forma clara y abierta frente a su contraparte española. Se trata de distintos procesos en los que se puede avizorar

- la actitud de resistencia y negociación;
- el rechazo a la reducción;
- un lenguaje de denuncia y de rebeldía, y
- la recuperación de espacios de organización social y de expresión cultural de tradición prehispánica.

Por lo regular en ellos se combinan la huida y la rebelión con los intentos españoles por lograr de nueva cuenta la sujeción, ya sea mediante capitulaciones dignas o por medio de la guerra.

El contenido del libro abarca eventos acaecidos en la provincia de Yucatán y en su periferia desde 1560 hasta 1680, aunque hay que advertir que no se trata de fechas precisas pues sólo sirven para enmarcar el lapso en el que la región de emancipación puede ser avizorada con mayor claridad. Como se ha mencionado, ése fue un periodo en el que la fuga a la montaña aparece como un fenómeno generalizado y en el que surgieron intentos de rebelión y reconquista desde esa área. La lectura de los documentos, que dan cuenta de los hechos, sugiere que es posible pensar en tres tiempos en los que se manifestó la realidad de la montaña. El primero, que abarcaría de 1560 a 1604 aproximadamente, fue el de su conformación hasta convertirse en una realidad incontrovertible en la perspectiva de fugitivos y colonizadores. El segundo, de 1604 a 1666, hace alusión a los proyectos de reducción encabezados por encomenderos, frailes y curas seculares, que se disputaron el espacio de los indios libres, aunque sin poder implantar su dominio en esas tierras. El tercero, de 1667 a 1680, es el tiempo de la sublevación más importante que surgió en los confines de la montaña y que involucró a una alianza de asentamientos libres encabezada por el pueblo de Tzuctok. Sin embargo, aunque esta división temporal subyace en la redacción de esta obra, los capítulos no siguen una secuencia cronológica estricta, debido a que se ha privilegiado la presentación de los procesos específicos que demuestran la actitud asumida por los indígenas huidos y rebeldes. Fue necesario describir cada proceso, incluso con detalle, con el fin de obtener las conclusiones

sobre el sentido de la fuga y la rebelión como formas de resistencia a partir de una historiografía lo más completa posible, que además aportara una descripción útil para los estudiosos de la región de la montaña.

En el primer capítulo, En búsqueda de libertad, se bosqueja el vínculo existente entre resistencia y huida y se destaca la fidelidad que guardaban los indios de la montaña a los franciscanos. Se abordan algunos procesos tempranos que demuestran la presencia de una idea de liberación, así como la decisión de grupos indígenas de abandonar la zona bajo el control colonial para dar forma y defender la región de emancipación. En el capítulo segundo, denominado Misiones franciscanas, se reseña el episodio de la fundación de guardianías, por parte de los frailes, entre los indios huidos del sur de Campeche entre los años de 1604 y 1615. Se pone de relieve la propuesta de sociedad postulada por los mayas fugitivos, en la que se privilegiaba su negativa a vivir entre los colonizadores o, en su defecto, obtener la mayor autonomía posible en lo político, económico y religioso. El fracaso de la evangelización en esa zona es un síntoma de la rebeldía nativa. La reducción de los indios huidos situados en la costa oriental de Yucatán y la persecución de las idolatrías en esa zona es el objetivo del capítulo titulado Indios libres de la costa oriental, toda vez que los mecanismos empleados por el obispo y los curas de Valladolid y Chancenote contrastan fuertemente con los empleados por los frailes en el sur de Campeche. El cuarto capítulo, Entre el concierto y la discordia, hace énfasis en diversas entradas emprendidas por encomenderos y religiosos entre 1620 y 1666 para reducir a los indios *pudzanes* que, como se podrá ver, siempre resultaron inconclusas. Deben destacarse los intentos de sublevación que surgieron ante los intentos de reducción, movimientos que pueden ser concebidos como mecanismos de defensa de la zona libre. En el capítulo quinto, Sublevación de la montaña, se inicia el examen de la rebelión que, en 1668, tomó forma en la frontera colonial y que estuvo precedida de un sustancial incremento en el proceso de la huida. El vínculo entre fuga y rebelión se hace todavía más evidente. Se abordan las causas asociadas directamente al incremento de la exacción económica, pero descansando en consideraciones más profundas sobre la relación asimétrica entre mayas y españoles. En el siguiente capítulo, Rebeldes tradicionalistas, se ofrece un análisis de los rebeldes y de sus formas de organización social, en el marco de los contradictorios intentos del gobierno colonial por restablecer la paz en la zona. El último capítulo, Pacificación y discurso indígena, reseña las negociaciones establecidas entre los líderes de los fugitivos y las autoridades de la provincia, por mediación

de los franciscanos, para poner fin al conflicto. El mensaje autonómico de los rebeldes se trasluce claramente en sus cartas, tanto entre los *moderados* como entre los más radicales, y las capitulaciones a las que se llegaron demuestran que los indios lograron preservar parte de la ansiada libertad. Un resurgir de la sublevación, en 1678, es visto precisamente como un producto del rompimiento, por parte de los colonizadores, de los acuerdos pactados. Por último, en las Consideraciones finales, se evalúa el impacto social de la huida como mecanismo de resistencia, el papel del parentesco en las relaciones políticas de la montaña y el sustrato ideológico de los rebeldes. Y se incluye un breve epílogo sobre los asentamientos de la montaña después de la conquista de la región del Petén en 1696.

CAPITULO I

En búsqueda de libertad

HACIA 1560 la zona de la montaña tenía ya las características de una región de emancipación. La conmoción de la conquista y las reducciones en la parte norte de la Península redefinieron los espacios de los asentamientos mayas y uno de ellos fue el ámbito de los pueblos formados por los indios fugitivos o *pudzanes* en el sur y oriente. La documentación que refiere la existencia de esos asentamientos pone de relieve algunos rasgos comunes entre sus pobladores, que se pueden sintetizar de la siguiente manera: tenían una experiencia previa en el área colonizada, detestaban particularmente a los encomenderos y preferían tratar con los franciscanos, habían asimilado una parte de la religión cristiana pero buscaban conservar los rituales y las costumbres antiguas.

Los pueblos libres se nutrían de los transgresores de la nueva ley, de los *ahkines* y "profetas" que con frecuencia recorrían los pueblos impulsando la sublevación y de los *macebuales,* que consideraban que las cargas forzosas eran demasiado onerosas e injustas y que permitir la destrucción de las figuras de sus dioses acarreaba consecuencias negativas como el hambre y las epidemias. Corría para los mayas el *katún 9 ahau* (1559-1579) con su carga negativa y de sometimiento, pues los *chilames* asocian este periodo con la implantación del tributo por los extranjeros, la congregación de los asentamientos dispersos y la expansión del cristianismo; tiempo del inicio del "mucho trabajar de los pueblos". También el siguiente *katún,* el 7 *ahau* (1579-1599), se registra como de desesperanza para los mayas y los *chilames* lo asocian a la persecución de los *ahkines,* a la pérdida de la "sabiduría verdadera".[85] Muchos de los principales y de los indios del común vieron en la montaña la posibilidad de sobrellevar la carga negativa de esos *katunes* y una nueva región tomó forma en la parte sur y oriental de la península yucateca.

La documentación permite colegir que los españoles tenían escasa información tanto de los indios libres como de su región y refleja que

[85]Véase *El libro de los libros..., op. cit.,* pp. 70-73.

los principales grupos de reductores que estaban en pugna, franciscanos, clérigos y encomenderos, buscaban establecer alianzas específicas con caciques de la frontera para hacer viables sus proyectos particulares de reducción. Los religiosos obtuvieron mejores resultados en ese sentido porque consideraban una alianza de más largo alcance que los vinculara a los caciques en el objetivo común de enfrentar a los encomenderos y repartidores.

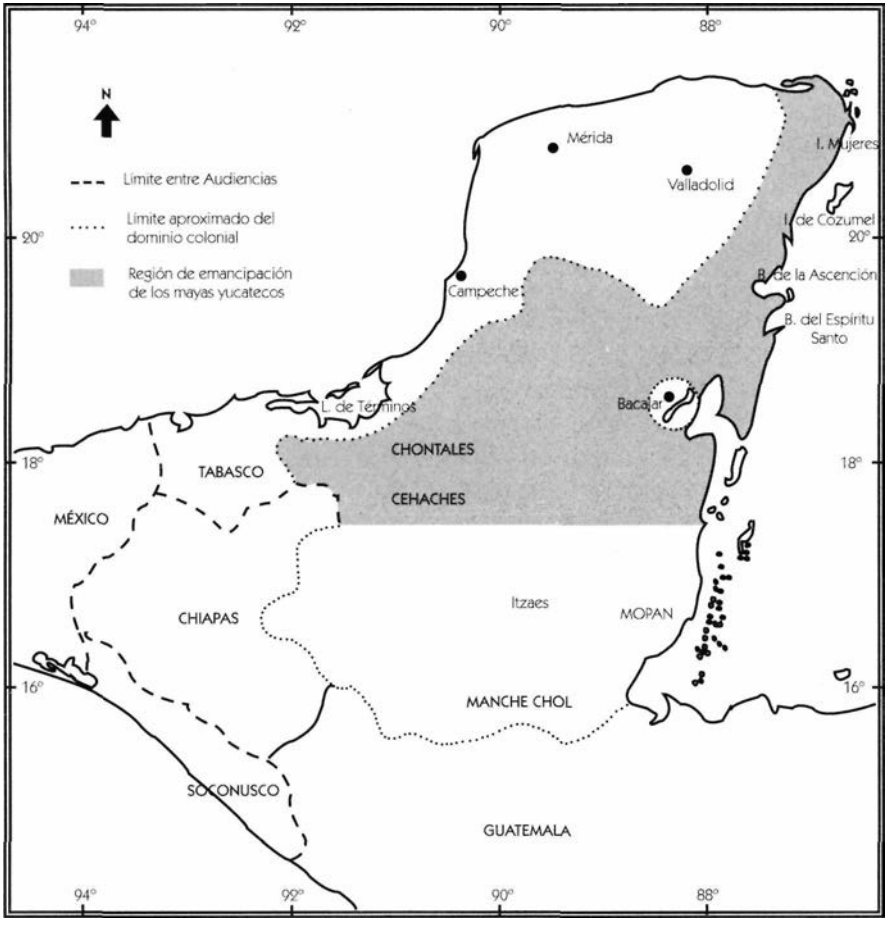
Negociación y resistencia en la conquista espiritual

Un clima de conflicto entre franciscanos y clérigos se vivió en Yucatán a lo largo de la Colonia. Este enfrentamiento se explica, en parte, por las concepciones diferentes que tenían sobre la manera de evangelizar a los indios, pero sobre todo por la abierta competencia entre los frailes y el obispo en el intento por ganar la jurisdicción sobre la población nativa que, con el tiempo, derivó en un prolongado proceso de secularización de las parroquias de los franciscanos, proceso en el que los indígenas participaron defendiendo sus propios intereses.[86] Un precedente de ese largo enfrentamiento fue la agria disputa que sostuvieron el primer obispo Francisco de Toral y el provincial franciscano Diego de Landa en 1562-1563, debido a los métodos violentos empleados por Landa en la extirpación de las idolatrías. En mayo de 1562, Landa supo de la existencia de un adoratorio clandestino en una cueva de Maní y comisionó al guardián del convento de ese pueblo, fray Pedro de Ciudad Rodrigo, para realizar una investigación. Pero al descubrirse lo extendido que estaban los rituales prohibidos y el gran número de indios involucrados se emplearon tormentos para lograr las confesiones de los inculpados. A los indios se les colgaba de las manos atadas por las muñecas y a quienes se resistían a declarar sus supuestos delitos los azotaban, los salpicaban con cera caliente y les colgaban grandes piedras de los pies. Los castigos no eran menos crueles, pues además de ser expuestos al escarnio público los indios condenados recibían azotes y penas pecuniarias. La pesquisa y los procedimientos severos se extendieron a los cacicazgos de Hocabá-Homún y Sotuta hasta la llegada, en el mes de agosto, de Toral, quien también era franciscano y poseía una visión distinta de la forma de enfrentar y extirpar el paganismo

[86]Sobre el pleito por la secularización de parroquias se puede consultar AGÍ, Escribanía 308-A, Libro en que se contiene todos los negocios, pleitos y peticiones pertenecientes a la santa provincia de San Joseph de Yucatán..., 1687; México 1038, Extracto hecho por el relator Francisco Ramiro Valenzuela..., 1714.

MAPA 1

REGIÓN DE EMANCIPACIÓN,
1575-1696



entre los naturales. Este prelado prohibió los tormentos en los interrogatorios, lo que provocó la enemistad de Landa y propició que muchos de los indios cambiaran sus primeras declaraciones afirmando que, por el miedo al tormento, habían inventado descripciones y buscado "ídolos" en los antiguos templos o los habían fabricado. Esta disputa derivó en un conflicto de autoridad hasta la renuncia de Landa, en marzo de 1563, como provincial franciscano de Yucatán, con el fin de viajar a España a empren-

der su defensa.[87] Pero la instauración del obispado dio inicio a un nuevo periodo en la historia de la provincia, marcado por la franca expansión del clero secular a costa de una parte de las guardianías levantadas por los franciscanos.[88] En ese contexto los clérigos seculares lograron hacerse, entre 1580 y 1610, de curatos importantes en la región oriental, entre los que hay que destacar Sotuta, Yaxcabá, Peto, Valladolid, Bacalar, Chancenote, Ichmul y Tihosuco,[89] desde donde el obispado impulsaría, como se verá en el tercer capítulo, su propia campaña de reducción de los indios de la montaña y sobre todo la persecución de indios idólatras.

Golpeados por la secularización de doctrinas, los franciscanos siempre recurrieron al argumento de que la evangelización de los indios había sido un mérito indiscutible de su orden. El efectivo monopolio que mantuvieron estos religiosos en los primeros años de la colonización nos indica que cuando los redactores del *Chilam Balam* de Chumayel consignaron que durante el nuevo *ahau katún* en Ichcaansihó "se empezó a aprender la santa fe", "comenzó a entrar agua a las cabezas" y "Allí se fundaron los cimientos de la Santa Iglesia Mayor", se referían a los varones de la orden de San Francisco.[90] El programa misionero de los frailes se desarrolló en cuatro líneas de acción:

- la conversión rápida de los naturales al cristianismo, para lo que se practicaron bautizos masivos;
- la extirpación de la religión nativa que, al igual que en el resto de la Nueva España, incluyó la destrucción de los "ídolos" y la educación de los adultos y sobre todo de los menores en escuelas especiales;[91]
- la congregación de los asentamientos más pequeños, como eran las milpas, barrios y parcialidades, en pueblos formados con iglesia y cabildo, y

[87] León Cazares, "Estudio preliminar", en Fray Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán,* pp. 20-38.

[88] Véase González Cicero, *Perspectiva religiosa en Yucatán. 1517-1571. Yucatán, los franciscanos y el primer obispo fray Francisco de Toral,* El Colegio de México, México, 1978, pp. 180-208; Solís Robleda, "La imposición de la fe. Conflictos por el control de la sociedad maya yucateca. Siglo XVIII", tesis de maestría, FCAUADY, Mérida, 1993, pp. 155-201.

[89] Santiago Pacheco, "La administración de doctrinas indígenas por la orden de San Francisco de Asís en Yucatán: El poder y el control", tesis de licenciatura, UADY, Mérida, 1997, pp. 43-48.

[90] La primera expedición franciscana en Yucatán estuvo encabezada por Jacobo de Testera entre 1535 y 1537, en la zona comprendida entre Champotón y Tabasco, pero los conflictos con los conquistadores los obligó a retirarse. Fue hasta la llegada poco tiempo después de Lorenzo de Bienvenida y Luis de Villalpando que los franciscanos se establecieron definitivamente en Yucatán y dio comienzo la construcción de la Iglesia en esa área.

[91] Diego de Landa asegura que los franciscanos establecieron escuelas cerca de sus conventos. En ellos congregaban a los hijos de los caciques y principales para adoctrinarlos, y luego los propios menores denunciaban las idolatrías. Véase Landa, *op. cit.,* cap. XVIII.

• la reducción de los indios gentiles y de los fugitivos, para lo que los religiosos incursionaron en la montaña en muchas ocasiones *y* trataron de establecer misiones que sirvieran de centros de irradiación de su interpretación del cristianismo.

La intensa actividad desplegada les procuró un amplio conocimiento de las costumbres y de las relaciones políticas en el seno de la sociedad maya que fue de gran utilidad para enfrentar el severo problema de los indios de los territorios libres.

Existe una continuidad entre las congregaciones propiamente dichas, que dieron por resultado las repúblicas indígenas del norte de Yucatán durante las tres primeras décadas de la colonización, y las llamadas reducciones de infieles, pues sólo fueron dos facetas del mismo proceso de creación de los pueblos coloniales. Ya establecido el dominio en las tierras del norte, los misioneros pusieron especial interés en la conversión, congregación y educación religiosa de los indios de los asentamientos de la periferia y de los territorios libres. De esta manera también el monopolio de la reducción de los indios de la montaña estuvo en manos de los franciscanos durante la segunda mitad del siglo XVIII, lo que fraguó una cercana relación entre los *batabes* de esa área con los religiosos. Esta relación, que tuvo visos de una alianza política intermitente, estuvo sustentada en el papel desempeñado por los franciscanos como maestros de doctrina y de escritura de los hijos de los principales, y en la intención que tenían los religiosos de establecer conventos y radicar en los pueblos más apartados. Pero sobre todo se basaba en las denuncias de los frailes sobre los abusos que cometían los encomenderos en contra de los naturales, como las que hicieron los frailes Bienvenida y Villalpando en 1548 y 1550, respectivamente,[92] o la carta que escribió en 1603 el guardián del convento de la villa de Campeche, fray Juan de Santa María, a los indios de la montaña, en 1603 para advertirles de una incursión de los soldados españoles.[93]

La actividad reductora de los franciscanos en los primeros años les acarreó continuas disputas con el poderoso grupo de los encomenderos. Este antagonismo se expresa con claridad en el proceso que se le instruyó, entre 1556 y 1562, a Francisco Hernández por injurias contra los religiosos y por impedir que los indios oyeran misa. Entre otras cosas se

[92] Scholes y Roys, *Los chontales de Acalan-Tixchel,* UNAM-CIESAS, México, 1996, p. 127.

[93] AGÍ, México 138, PPM, parte II, Carta de fray Juan de Santa María previniendo a los indios de la montaña contra la sujeción española, Campeche, 20 de abril de 1604, ff. 27v-32r.

acusaba a Hernández de increpar a los indios diciendo "¿pensáis que sois cristianos?, no sois cristianos hasta que venga el obispo que os hará cristianos, que estos frailes os engañan y os mienten como el diablo".[94] Precisamente por este antagonismo, una estrategia de los indígenas para enfrentar a los encomenderos consistió en apoyar a la orden franciscana, lo que explica también la comunicación escrita entre los *batabes* y los franciscanos en su área de influencia, que cristalizó en un interesante intercambio epistolar sobre las condiciones en las que se llevarían a cabo las reducciones.

En las primeras décadas de la colonización, la experiencia de las elites indígenas de Yucatán que atestiguaron el reordenamiento de la sociedad indígena mediante el programa de reducciones, permitió que conocieran el funcionamiento de las instituciones sociales que se estaban implantando, y los objetivos particulares de los grupos españoles que asumieron la empresa de la conquista y colonización. Al concluir la guerra de conquista, estaba claro para los mayas que entre los españoles existían fuertes divisiones y disputas sobre la manera de concretar la pacificación y la conversión de los indios a la nueva religión, y sobre la forma de organizar la economía de la provincia. Encomenderos y frailes se disputaban el control sobre los indios. Los colonos pugnaban por acceder al tributo de las encomiendas y al trabajo directo de los indios, y los franciscanos desarrollaban una política de conversión caracterizada por el acercamiento con los dirigentes nativos para que, por su conducto, se lograra la evangelización de la numerosa población nativa. Esta relación permitió que se estableciera una alianza que por un lado aseguraba a los frailes el monopolio de la evangelización en Yucatán, pero por otro ofrecía a los dirigentes indígenas la presencia de importantes interlocutores frente a las autoridades coloniales. Aun cuando en 1562 los procesos contra las idolatrías emprendidos por Landa significaron una franca ruptura con una parte de la elite indígena, este problema fue pasajero y la mayor parte de los *batabes* y principales encontró en los franciscanos un apoyo para oponerse a la explotación económica y a los abusos infligidos por los encomenderos, toda vez que la persecución de las idolatrías fue asumida por los obispos, quienes tenían la facultad de encabezar el tribunal episcopal. En esas condiciones una alianza con los religiosos de San Francisco era una necesidad apremiante, ya que permitía a las elites nativas un margen de ma-

[94] AHYCT, pp. 7-334. Véanse las declaraciones de los testigos indígenas, pp. *77-94, 179-190 y 290-311.*

niobra al lado de uno de los grupos más influyentes, tanto en la vida de la provincia como en el lejano asiento del monarca español.

Algunos documentos escritos por los *batabes* en 1566 y 1567 expresan la convergencia de sus intereses con los de la orden de San Francisco, y refieren su participación directa en los conflictos intergrupales de los españoles, en especial en la creciente disputa entre los franciscanos y los clérigos seculares. Conocer, participar y sacar ventaja de esas reyertas fue una de las estrategias que privilegiaron los señores nativos en su intento por acomodarse lo mejor posible a las nuevas circunstancias en el marco del sometimiento al régimen colonial. Aún más al hacerlo actuaban como verdaderos protagonistas que influían francamente en el desarrollo de la sociedad colonial. Entre los documentos de origen indígena que dan cuenta de la convergencia de intereses con los franciscanos están varias cartas, una de 1566 de los indígenas de Campeche al rey,[95] otra de 1567 de los caciques y principales de varios pueblos pidiendo al rey que se enviaran religiosos a Yucatán,[96] y un alegato de ese mismo año de varios caciques exponiendo sus diferencias con los curas seculares.[97] Pero a pesar de esta alianza política, la cercana relación de los *batabes* con los franciscanos no anulaba su participación independiente en los conflictos, ya que los indígenas también denunciaron a los frailes en diversas ocasiones, como lo demuestra una queja de cuatro caciques de la provincia de Maní por las crueldades que cometieron los religiosos en los procesos contra las idolatrías.[98]

Las declaraciones de los caciques sobre su deseo de una evangelización que los condujera a una verdadera conversión al cristianismo, y sobre su fidelidad a los franciscanos, intentaban ocultar una realidad más profunda, que era evidente en los pueblos indígenas: la continuidad de prácticas rituales que cuestionaban ese discurso. Esta continuidad obligó a que la persecución de las idolatrías se convirtiera en una actividad permanente,

[95] AGÍ, México 367, Carta de los indígenas de Campeche al rey, 1566, en *Libro de cartas escritas por los gobernadores, obispos, oficiales reales, caciques e indios de la provincia de Yucatán, 1552-1572, tí.* 57r-v.

[96] *Ibidem,* Peticiones de los indios para que se envíen franciscanos, 1567, en *Libro de cartas escritas por los gobernadores, obispos, oficiales reales, caciques e indios de la provincia de Yucatán, 1552-1572.* Otra versión de esta carta se encuentra en el Archivo Histórico Nacional de Madrid y ha sido publicada en Zimmermann, *Briefe der indianischen* y reproducida en Lienhard (selección), *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas. (Desde la conquista hasta comienzos del siglo XX*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1992, pp. 66-67.

[97] AGÍ, México 359, Trasunto de carta en lengua maya de los caciques de Yucatán al rey, 1567, Ramo 2, núm. 10, pp. 13-16.

[98] Queja de cuatro gobernadores yucatecos sobre las crueldades de los franciscanos, 12 de abril de 1567. Publicada en Zimmermann, *Briefe der indianischen* y reproducida en Lienhard, *op. cit.,* pp. 67-70.

aunque con diversos ritmos, entre 1570 y 1640. Pedro Borges ha señalado dos etapas en la extirpación de las idolatrías en la América española; la primera consistió en la destrucción sistemática de todo aquello que se podía reputar de idolátrico, especialmente el culto público, y la segunda abarcó el descubrimiento de las manifestaciones secretas o latentes de la antigua religión para desarraigarlas, como un requisito para la verdadera evangelización.[99] En Yucatán podemos pensar que la segunda etapa se inició poco después de los procesos emprendidos por Landa, y en ella los indios desplegaron una gran habilidad para mantener con vida al menos una parte de su religiosidad. Frente a las prácticas idolátricas que se iban descubriendo, muchas otras, en cambio, se mantenían fuera del alcance de los españoles.

Un interesante caso de persecución y extirpación de idolatrías ocurrió durante la visita del oidor García de Palacio en 1583, ya que se tomaron medidas para contrarrestar la gran difusión que tenían los rituales antiguos de los mayas. El oidor encomendó a varias personas la empresa de perseguir a los idólatras, entre ellas a Alonso de Arévalo, un vecino de Valladolid que le sirvió de intérprete en su recorrido de Maní a esa villa. La primera actividad de Arévalo fue en Chichimilá y otros pueblos pertenecientes a la "provincia" de Cupul, en donde destruyó numerosos "ídolos" y descubrió algunos *ahkines,* a quienes los indios "seguían con sus amonestaciones y sectas como personas principales y tenidos en mucho entre ellos".[100] En los pueblos de Chichimilá, Chiuixul, Xoquen y Tekanxok y demás de esa "provincia", el juez Miguel Delgadillo había realizado ya, junto con el franciscano Pablo Maldonado, una visita de persecución de idolatrías y habían localizado numerosos "ídolos", aunque los indios pudieron mantener en secreto otras imágenes. Arévalo afirmaba que gracias a su conocimiento de la región y a sus buenas relaciones con los naturales había logrado que se le entregaran los "ídolos" que estaban guardados y que los *ahkines* fueran denunciados.[101]

Poco después Arévalo se embarcó en canoa hacia la isla de Cozumel en compañía del fraile Maldonado, del juez Martín Güemez y del escribano Juan Romero, quienes aseguraban haber sacado de los pueblos de

[99] Borges, *Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVIII,* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Misiología Española, Madrid, 1960, pp. 249-250.

[100] AGÍ, México 296, Alonso de Arévalo, vecino de Yucatán pide confirmación del oficio de intérprete. Véase Interrogatorio sobre sus méritos.

[101] *Ibidem,* véanse las respuestas a la pregunta 3 del interrogatorio en favor de Alonso de Arévaio.

San Miguel y Santa María más de 5,000 "ídolos", en un viaje en el que naufragaron algunas canoas, ocasionando la muerte de 14 personas. Parece evidente que Arévalo exageró en su probanza el número de artefactos de la religiosidad maya que pudo confiscar y sin duda en su pesquisa tomó por instrumentos de idolatría útiles de barro y piedra de carácter doméstico, pero no se puede poner en entredicho que los rituales secretos eran una norma entre los indios. A pesar de que retornó a Mérida enfermo por el extenuante camino pantanoso de la costa oriental, de nuevo fue reclutado para salir en compañía de Maldonado, ahora a las provincias de Yaxcabá, Cochuá, Peto y Calatmul, de donde afirmaba haber "sacado los ídolos de los dichos indios, tres y cuatro y más de cada uno, sin los que el dicho religioso les sacaba".[102] Este y otros casos de persecución de idolatrías no pueden compararse en magnitud con el realizado por Landa, ya que tenían por objetivo la búsqueda y destrucción de los llamados "ídolos" y la ubicación de los *ahkines* para procurar su evangelización, pero no existen indicios de que se aplicaban tormentos en las averiguaciones ni se usaron arrestos masivos. Los recorridos, si bien se prestaban para recopilar crecidos números de imágenes e instrumentos inocuos, tenían en realidad resultados pobres, ya que al salir los españoles de un pueblo, los indígenas retornaban a sus prácticas rituales y se daban a la tarea de hacer nuevas imágenes. Seguramente fueron los *abkines* los que más sufrieron en estas entradas, ya que una vez ubicados se podía ejercer sobre ellos mayor vigilancia. De ahí que muchos optaran por escapar hacia territorios libres de la colonización. Otros intentaron sublevarse, pues existen noticias de que por el año de 1584 los indios de Sotuta planearon un levantamiento que no fructificó.[103]

Sustrato cultural de la conjura de Yobaín

Para los españoles la persecución de los *ahkines* y de los *bobates*, a quienes denominaron "profetas", era una empresa necesaria porque se les identificaba como a verdaderos enemigos del cristianismo y de la civilización, es decir, de la vida en policía que se impulsaba en los pueblos de indios. Esos personajes nativos se convirtieron en verdaderos focos de poder ante quienes se recurría, en múltiples ocasiones, para la realización de

[101] *Ibidem*, véanse Interrogatorio sobre los méritos de Alonso de Arévalo.

[103] AGÍ, México 1020, Alegato del procurador de Mérida Antonio Ruiz de la Vega, Mérida, 3 de septiembre de 1722, f. 695v.

TABLA 2

TABLA COMPARATIVA DE CALAMIDADES, POBLACIÓN INDÍGENA Y SUBLEVACIONES EN YUCATÁN, 1535-1700

Año	*Suceso*[a]	*Estimación de la población maya*	*Sublevaciones, conjuras y motines citados en el texto*
1535-1541	Hambruna severa (sequía; langosta)		
1546			Gran sublevación de las "provincias" del oriente, parar expulsar o exterminar a los españoles.
1547			Alzamiento en Chanlacao de la "provincia" de Chetumal. Los indios matan a su encomendero.
1564	Sequía		
1566	Epidemia		
1569-1570	Epidemia		
1571-1572	Hambruna		
1575-1576	Epidemia + hambruna (sequía)		
1578			Conjura en Tekuch.[f]
1580		158,620[d]	
1580-1585		140,000[c]	
1584			Conjura y rebelión de indios en Sotuta para matar a los españoles.
1586		170,000[b]	Motín de indios naborías en Campeche.
1589			Conjura de don Andrés Cocom de Souta.
1604	Hambruna		
1606-1607		164,064[b]	
1607			Conjura en Yobaín para expulsar o exterminar a los españoles. Conjura en Sotuta.[f]
1609	Epidemia (tifus)	176,320;[c] 149,810[d]	
1610			Motín de indios en Tekax.
1618	Hambruna (langosta)		
1624			Rebelión de fugitivos en Sacalum y muerte del capitán Francisco de Mirones y su ejército.

1627-1631	Hambruna severa (temporal; langosta)		
1636			Motín en un pueblo en el que mataron al juez Pedro de Sierra y otros españoles.
1639-1641		207,497;[b] 210,000;[c] 158,320[d]	Sublevación en las áreas de Bacalar y Sahcabchén en donde se dio muerte a varios españoles.
1643		209,188;[b]	
1648			Conjura en varios pueblos de la montaña y del área colonial.
1648-1650	Epidemia (fiebre amarilla; viruela)		
1650-1653	Hambruna severa (sequía)		
1659	Epidemia (fiebre amarilla; viruela)		
1668-1671			Sublevación en la montaña para expulsar o exterminar a los españoles.
1676	Epidemia[e]		
1678			Sublevación entre Tipú, Sahcabchén y el Usumacinta, con la muerte de un grupo de españoles.
1684			Los indios de Dzacabkú atacaron a los españoles e hirieron con una flecha al cura Francisco López. Los indios de Paliac mataron a fray Marcos de Muros y a otros dos franciscanos que trabajaban en la conversión de los indios del Manche Chol al sur de Belice.
1685			Conjura en varios pueblos del área colonial.
1688		99,942[b]	
1692-1693	Hambruna y epidemia (huracán; langosta)		
1699	Epidemia		
1700	Hambruna	130,000;[b] 182,500,[c] 185,490[d]	

Fuentes:
[a] Nancy Farriss, *La sociedad maya*, pp. 105 y 108.
[b] Según Manuela Cristina García Bernal, *Yucatán*, pp. 163.
[c] Según Cook y Borah, *Ensayos*, t. II, p. 119.
[d] Según Peter Gerhard, *La frontera sureste*, p. 51.
[e] AGI, México 1010, f. 457v. (f) Nancy Farriss, *op. cit.*, p. 118, n. 39.

rituales agrícolas y domésticos, para la interpretación del tiempo, para la curación de enfermedades y otros motivos. Más aún, su presencia no estaba ligada solamente a la religiosidad antigua sino también a las posibilidades de conjuras y sublevaciones, como la que conmovió a los pueblos del oriente en 1546, cuando se levantaron las provincias de Cupul, Cochuah, Sotuta, los Tazes, Uaymil-Chetumal y Chikinchel. En esta rebelión se hizo patente la presencia de personajes a los que se denominó *chilames* y que propagaban la idea de que los españoles debían ser exterminados, así como sus criados indígenas.[104] En febrero de 1547, la rebelión resurgió en Chanlacao, cerca de Bacalar, pues los indios mataron al encomendero Martín Rodríguez.[105] Las conjuras en las que se profetizaba[106] el final del dominio de los extranjeros con seguridad estuvieron presentes en la historia de los mayas yucatecos mucho más de lo que los documentos atestiguan, ya que en 1578 se registró una aparente conjura en Tekuch y en 1607 se tuvo noticia de otra en Sotuta.[107] Un ejemplo bien documentado demuestra esa actividad subversiva de los *ahkines*. Durante el mes de octubre de 1606, una española de la ciudad de Mérida, María Rodríguez, tuvo la noticia de que los indios del pueblo de Yobaín estaban conjurando para exterminar a los españoles de Yucatán. La mujer había acudido al convento de Izamal y al retornar de ese pueblo se detuvo en el de Yobaín y se hospedó en casa del encomendero Francisco de Manrique. El primer indicio de la conjura indígena provino de un sobrino del encomendero, que en sus pláticas con la mujer le mencionó que sucedían cosas extrañas en el pueblo. Pero la confirmación de una conspiración la obtuvo del indio ladino Juan Ek, quien era naborío de la ciudad de Mérida y había sido criado de doña María. Ek le contó a la mujer que todas las noches se reunían los indios del pueblo en juntas en las que se bebía "los vinos de sus antepasados" y en las que se anunciaba que en cuatro meses se "había de acabar Dios" y después se acabaría el mundo, por lo que los indios conjurados pensaban emplear a un "rogador" a la usanza antigua, como sabían que sus antepasados lo habían hecho con sus dioses.

[104]Chamberlain, *Conquista y colonización de Yucatán, 1517-1550*, Porrúa, México, 1974, pp. 245-250; López de Cogolludo, *op. cit.*, t. I, libro quinto, caps, II y III, pp. 349-404.

[105]López de Cogolludo, *op. cit.*, libro quinto, cap. IV, pp. 404-409.

[106] No se puede hablar de profecías de manera estricta en una cultura como la maya con una visión cíclica de la historia. Los españoles llamaron profecías a las interpretaciones realizadas por los *bobat* y los *ahkines* basados en la rueda de los *katunes*, lo que les permitía predecir la existencia de años buenos y aciagos y por tanto adecuar el comportamiento social para hacer frente a las circunstancias venideras.

[107] Farriss, *op. cit.*, p. 118, nota 39.

La probable señal del fin del mundo atendía a un serio problema que asolaba la provincia. Los indios de Yobaín estaban preocupados porque ya no tenían maíz como solían debido a la falta de lluvias y se explicaban la escasez por la presencia de los españoles, la destrucción de sus templos e imágenes y la persecución que se hacía de los sacerdotes de la religión nativa. De ahí que, en las juntas secretas, se hablara con insistencia de poner término, de una manera radical, a la influencia negativa ocasionada por los españoles. A decir del criado de doña María, los indios se proponían hacer una pila en donde primero degollarían a los sacerdotes católicos, luego matarían a los demás españoles y por último serían destruidas todas sus cosas para "que no quedase memoria de ello". Para ese propósito de exterminar a los colonizadores, los indios de Yobaín mantenían correspondencia con otros pueblos. De todas maneras, a pesar de que se proponían una completa destrucción de los españoles, los conjurados pensaban respetar la vida del gobernador de la provincia, Carlos de Luna y Arellano, a quien por el buen trato que había dado a los indios se le otorgaría el título de señor de la tierra.[108] Es evidente que no existía una conspiración con posibilidades de éxito y es probable que las reuniones de Yobaín estuvieran más asociadas a los rituales de propiciación de la lluvia, pero entre los indios siempre estuvo presente el deseo de liberarse de los colonizadores y en ese tipo de rituales es lógico que se hablara de esa posibilidad, e incluso que se escucharan expresiones sobre la manera de expulsar o asesinar a los extranjeros. Estos indicios fueron suficientes para preocupar al gobierno provincial, contagiado del permanente temor que tenían los españoles de un alzamiento generalizado de los indios.

Durante la última semana de marzo de 1607 las noticias de la rebelión resurgieron en el barrio de San Cristóbal de la ciudad de Mérida, en donde el encomendero Juan Suárez de la Cámara supo de la presencia de un "indio, grande idólatra del pueblo de Sotuta" y de los rumores de que los indios preparaban una rebelión. El encomendero acudió ante el definidor de los franciscanos, fray Antonio de Villalón, para denunciar al idólatra, y en esa plática se enteró de que el fraile ya tenía noticia de lo que estaba sucediendo en Yobaín. Con esa información Suárez fue a ver al licenciado León de Salazar para pedirle que acudiera ante el gobernador a solicitar una averiguación. El temor endémico de una rebelión indígena se materializó y empezó a correr entre los españoles. León de Salazar también acudió ante el fraile y pudo indagar más datos de doña María, que funda-

[108] AGÍ, México 3048, Declaración de María Rodríguez, 30 de marzo de 1607, ff. 146v-147v.

mentaron el inicio del proceso.[109] De acuerdo con esta última, entre los indios se decía:

> ...que había en el dicho pueblo de Yobaín muchas juntas de noche y que en ellas bebían balché y trataban de que presto no había de haber Dios y se había de acabar el mundo y vendría el juicio. Y que antes de cuatro meses habían de hacer una pila en una iglesia y que allí habían de degollar todos los sacerdotes y matar todos los españoles e indios e indias ladinas[110] que no había de quedar cosa suya. Y que le había dicho el dicho Juan Ek a la susodicha que estaban muy desvergonzados los indios y que las juntas que hacían eran muy públicas y que públicamente enviaban al pueblo de Cacalchén a un indio presentes los del pueblo de Yobaín, para que adivinase lo que ellos le proponían.[111]

La presencia de un *ahkin* sedicioso a las puertas de la ciudad de Mérida y otro en Cacalchén, y la información de que en octubre de 1606 los conjurados de Yobaín presagiaban el fin del mundo para los primeros meses de 1607, obligó a que se realizaran indagaciones. El 2 de abril se hizo comparecer al indio Ek ante el gobernador, quien declaró que en una noche se juntaron en casa de Cristóbal May dos indios, Pablo Chablé y Mateo Mukul, con el propósito de "velar aquella noche, y a ofrecer su ofrenda a sus dioses que antiguamente sus antepasados adoraban para pedirles agua para sus milpas, porque se les secaban", pero que esa reunión culminó en un pleito porque uno de los indios no llevó las ofrendas o "limosnas" requeridas para la ceremonia. Supo, poco después, que el cacique mandó detener a esos indios y realizó algunas averiguaciones. Asimismo, expresó que corría la versión de que los españoles serían expulsados de la tierra y que nada más quedaría Luna y Arellano por ser criollo.[112] Pero, excepto por los tres indios que señaló, no quiso dar los nombres de los que hablaban de exterminar a los españoles de Yucatán.[113] Esta declaración en favor del gobernador no debe ser considerada como extraña, ya

[109] *Ibidem*, Declaiación del licenciado León de Salazar, Mérida, 30 de marzo de 1607, ff. 143r-145r.

[110] En Yucatán se llamaba ladinos a los indios que aprendían el español y que se convertían en sirvientes en las casas de los españoles. Pero esta denominación ha caído en desuso.

[111] AGÍ, México 3048, Declaración del encomendero Juan Suárez, 30 de marzo de 1607, ff. 145r-146r.

[112] Tal vez los indios asumieron una actitud diferente ante los españoles nacidos en Europa y los criollos o americanos, aunque lo más probable es que la mención sobre Luna y Arellano tuviera como fin eludir el castigo.

[113] AGÍ, México 3048, Declaración de Juan Ek, 2 de abril de 1607, ff. 148r-v.

que la población maya conocía bien las divisiones entre los españoles y sus pugnas intergrupales, y en los movimientos de resistencia, incluyendo las sublevaciones, se trataba de sacar ventaja de esas divisiones.

Con esos indicios sobre una posible conjura fue necesaria la comparecencia, el 6 de abril, del cacique-gobernador de Yobaín, don Juan Pech, quien explicó que desde hacía seis meses se había enterado de las reuniones nocturnas en las casas de Cristóbal May y Pablo Chablé, a quienes mandó a aprehender y mantuvo en la cárcel durante dos días para averiguar el motivo de las juntas. Don Juan afirmaba que en compañía de un alcalde, fue a las casas de los indios a efectuar cateos en busca de "ídolos" o *balché*, pero argüía que no pudo encontrar nada. Asentaba que se puso de manifiesto que las reuniones tenían como propósito hacer una derrama de dinero a razón de tres reales y 20 granos de cacao por persona para hacer un regalo a un "visitador" o "alcalde de corte" que llegaría a ese pueblo durante la media noche, pero no pudo indagar quién sería ese personaje, por lo que dejó libres a los presos. Por último, el gobernador argumentaba haber enviado las diligencias que realizó al gobernador y que sabía que le fueron remitidas al intérprete indígena Gaspar Antonio Xiu.[114]

Las diligencias del cacique, efectuadas en los primeros días de diciembre de 1606, fueron traducidas al español por el intérprete indígena. En ellas se puede avizorar la actividad permanente de los *ahkines* en los pueblos colonizados, la fuerza de los rituales antiguos entre los indios, la existencia de las llamadas profecías que presagiaban la desaparición de los españoles y el retorno del reino de las deidades prehispánicas. Así, Pablo Mukul explicó que Cristobal May aseguraba a los demás indios "que el Dios hijo, que ya no mandaba sino Dios padre, y que venía como cosa verde en figura de murciélago el Dios que adoraban, y que se había ya mudado y salido de casa de Cristóbal May y que ahora está en casa de Pablo Chablé". También denunció que dos mujeres indígenas de apelativo Mukul fueron al pueblo de Pixilá a entrevistarse con un sacerdote, presuntamente un *ahkin.*[115] Otros indígenas, incluyendo al gobernador, aportaron datos sobre las idolatrías, aunque ninguno señaló la idea de exterminar a los colonizadores. El interrogatorio a Sebastián Cum permite colegir la importancia simbólica que los mayas le daban a la vestimenta antigua en los rituales, ya que denunció que Diego Bas tenía en

[114] *Ibidem,* Declaración del cacique de Yobaín, Mérida, 6 de abril de 1607, *tí.* 149v-150v.
[115] *Ibidem,* Declaración de Pablo Mukul ante el gobernador de Yobaín, lo. de diciembre de *1606, tí.* 153v-154r.

su poder un jubón de color azul, pero aducía que este indígena era inocente porque esa prenda era obra de los indios May y Chablé.[116] El cacique declaró asimismo que sabía que Cristóbal May tenía en su poder una "piedra antigua".[117] En total fueron interrogados 28 indígenas, pero fue poco lo que se pudo saber de las juntas secretas. De todas maneras existían indicios suficientes para que el gobernador Luna y Arellano prosiguiera con la causa, por lo que se tomó la declaración de los principales acusados.

Cristóbal May compareció el propio 6 de abril y en su defensa argumentó que había planeado junto con Pablo Chablé, Mateo Mukul y otros indios de Yobaín organizar una derrama de dinero y de otros bienes como maíz, frijoles, miel y gallinas con el único objetivo de realizar un presente o regalo al gobernador Luna y Arellano por el buen trato que les daba a los indios y especialmente porque los había reservado de la tanda del servicio personal. También dijo que acordaron hacer obsequios al obispo, al provincial franciscano y a las monjas de Mérida para pedirles que rogaran por los indios ante Dios.[118] Pablo Chablé ratificó lo expuesto por su compañero y añadió que los regalos fueron efectivamente llevados a la ciudad de Mérida en cuatro caballos y consistieron en nueve cargas de maíz, ocho gallinas y dos cestos de frijoles.[119] De todas maneras, se consideró que estas declaraciones eran una argucia de los indios ante las indagaciones y que, en opinión del fraile Villalón, detrás de la conjura estaba la presencia de algunos de los indios hechiceros o *ahkines* que tiempo atrás habían sido encarcelados por idólatras.[120]

A pesar de los argumentos de los indios que negaron la existencia de una conspiración, el gobernador de la provincia prefirió tomar las precauciones necesarias ante la eventualidad de una sublevación, por lo que el 12 de abril ordenó al sargento mayor Cristóbal Gutiérrez que preparara una escuadra de 100 soldados españoles armados de arcabuces para resguardar la capital de la provincia. Debido a que las noticias apuntaban a

[116] *Ibidem*, Declaración de Sebastián Cum ante el gobernador de Yobaín, 1o. de diciembre de 1606, ff. 154r-v; López Medel escribió que los más importantes sacerdotes mayas de Yucatán tenían vestiduras que los identificaban y que "eran a manera de un alba y almática; y tenía una manera de mitra que se ponía en la cabeza, lo cual todo se ponía cuando había de hacer sus actos de religión". Y asegura que también utilizaban una especie de hisopo. Véase Pereña *et al.,* "Meditación sobre las Indias", en Tomás López Medel, *op. cit.,* p. 333.

[117] *Ibidem*, Declaración de don Juan Pech, gobernador de Yobaín, de diciembre de 1606, f. 155r.

[118] *Ibidem*, Declaración de Cristóbal May, Mérida, 6 de abril de 1607, ff. 151r-152r.

[119] *Ibidem*, Declaración de Pablo Chablé, Mérida, 6 de abril de 1607, ff. 152r-v.

[120] *Ibidem*, Declaración de fray Antonio de Villalón ante el gobernador Carlos de Luna y Arellano, 20 de abril de 1607, ff. 156v-157r.

que los indios pretendían hacer una pila en una iglesia y matar primero a los sacerdotes, la tropa española fue dividida para resguardar las iglesias que tenían sacramento y una partida permaneció en las casas reales en espera de la temida sublevación, que nunca llegó.[121]

Sánchez Cerdán y los cehaches

Conjuras como la de Yobaín no prosperaron, porque se descubrían a tiempo o porque eran producto del ambiente de resistencia social prevaleciente entre los indios y el temor español a una sublevación generalizada de los mayas. Pero la oposición a los colonizadores era una realidad incuestionable y para los conjurados, cuyo propósito era la ruptura del proceso colonizador, otro camino de la resistencia estaba siempre abierto: la huida a la montaña. Después de 25 años de imponer su dominio sobre los mayas del norte yucateco, los conquistadores caían en la cuenta de que al sur se iba configurando una región de mayas *pudzanes* cuyo común denominador era el rechazo a vivir entre los españoles. Esa población debía ser reducida y se impulsaron proyectos de recuperación de la población evadida, como los que inició Francisco Sánchez Cerdán, quien durante muchos años ocupó el cargo de alcalde ordinario de la villa de Campeche. Era descendiente directo de conquistadores, ya que su abuelo materno, Francisco Domínguez, participó en la conquista de Guatemala y Chiapas y su padre, Miguel Sánchez Cerdán, fue uno de los primeros conquistadores de Yucatán para después asentarse en la villa de Campeche, en donde tuvo una encomienda y sirvió en los oficios de alcalde ordinario, regidor, juez y capitán a guerra para la defensa del puerto. Francisco Sánchez Cerdán se casó con María Alfaro hija de Pedro Martín, otro conquistador de Yucatán, y durante algunos años sostuvo con sus recursos dos caballos y armas para defender la villa del peligro de los piratas y de las rebeliones de los indios. En una ocasión reunió 30 soldados para enfrentar a dos embarcaciones enemigas que destruyeron un barco español en el puerto de La Ceiba y que amenazaban con desembarcar en la villa y asaltar las barcas que llegaban de La Habana y la Nueva España.

Miguel Sánchez Cerdán recibió una encomienda en el mes de mayo de 1543 que incluía a los señores y los pueblos de Tixcoqu y Tahula con sus barrios, estancias y milpas, que estaban situados en la provincia de Ah

[121] *Ibidem*, Comparecencia del sargento mayor con cien soldados ante el gobernador Carlos de Luna y Arellano, Mérida, 12 de abril de 1607, ff. 155v-156r.

Canul y los señores y pueblos de Tispen, Oxpe, Teholom y Cantemo, al igual, con sus barrios, estancias y milpas de la provincia de Mazaclán.[122] En esta encomienda estuvieron incluidos los asientos de Hema y de Sahcabchén.[123] Un pueblo con este último nombre jugaría un papel central a lo largo del siglo XVII en las relaciones de la provincia con los indios de la montaña. Por su parte, Mazaclán o Mazatlán era la capital de la provincia cehache, cabecera de los pueblos señalados[124] y otros sitios. Es poco lo que se conoce todavía de esta provincia y la probanza de Sánchez Cerdán contiene información muy importante que da cuenta de algunos de sus asentamientos y sobre su reducción y fuga entre 1554 y 1580. Como se ha mencionado los cehaches vivían al este de los chontales de Acalan a la llegada de los españoles, y su territorio hacia 1600 estaba enmarcado por Nacaucumil al oeste, Ixkik al norte, Chuntuki al sur[125] y seguramente las tierras de Sayab al oriente. Se ha calculado que su población pudo llegar a 7,000 personas distribuidas entre 10 a 20 poblados y su territorio sufrió diversas alteraciones después de la conquista debido a las reducciones y a la presión que ejercían los lacandones desde el sur, los chontales cristianizados desde el occidente y los itzaes desde el sureste.[126] Pero la mayor influencia provino de los fugitivos de la provincia de Yucatán que durante décadas repoblaron la zona norte del territorio cehache.

Sin embargo, no hay duda de que la provincia cehache logró sobrevivir hasta la conquista del Itzá en 1696 y de que participó activamente en la sublevación de la montaña en 1668. Durante el siglo XVII los cehaches desempeñaron un papel central como intermediarios del comercio entre la península yucateca y el Petén central, aunque sus relaciones con los itzaes estuvieron marcadas por conflictos, especialmente por la continua presencia de los misioneros en esa área y por el peligro de las epidemias que representaba la cercanía de los españoles.[127] La probanza de Sánchez

[122]AGÍ, México 130, Trasunto del título de encomienda de Miguel Sánchez, vecino de Campeche de los pueblos de Tixcoqu y Tahula, Mérida, 28 de mayo de 1543, ff. 8v-9r.

[123]AGÍ, Guatemala 128, Tasaciones de la provincia de Yucatán, 1548-49. Roys sitúa este lugar a 7 kilómetros al oeste de Dzitbalché y añade que existió un lugar con el mismo nombre en los límites de la provincia de Ah Canul. Roys, *The Political Geography..., op. cit.,* p. 23.

[124]Mazatlán es un término náhuatl equivalente al *ceh-ache* maya que significa "Tierra de venados", por lo que a los quejadles o cehaches se les denominaba también mazatecos. Véase Villa Rojas, "Los quejaches...", *op. cit.,* pp. 450-451.

[125]Valenzuela, *Conquista del lacandón y conquista del chol,* 2 vols., edición y comentario de Gotz Houwald, Biblioteca Ibero-Americana, Berlín, 1979, vol. 2, pp. 74-75.

[126]*Idem.*

[127]Schwartz, Forest Society. A Social History of Petén, Guatemala, University of Pennsylvania Press, Filadelphia, 1990, pp. 34-35.

Cerdán hace clara referencia a una primera reducción de los asentamientos del norte cehache hacia la costa en la década de 1550, cerca de Champotón, con un resultado desastroso, ya que muchos de los indios murieron de enfermedades y los sobrevivientes huyeron a la montaña para fundar el pueblo de Tazbalam, tal vez con *pudzanes* de otros pueblos de Yucatán. Otras reducciones tuvieron el mismo resultado entre 1604 y 1615, cuando los franciscanos asumieron un gran proyecto de reducción fundando misiones en la montaña. A partir de entonces el pueblo de Tzuctok comenzó a destacar como el límite de la cristianización y no hay duda de que se trataba de un asentamiento cehache que había asimilado a indios *pudzanes* del norte yucateco.

La primera incursión de Sánchez Cerdán como reductor de indígenas fue poco después de 1565, cuando capturó 50 indios de su encomienda, que a la muerte de su padre, se evadieron junto con los indios de otras encomiendas de particulares y de la Corona.[128] La fuga de estos indios se debió a varios factores, especialmente a las enfermedades que los asolaron en la segunda mitad del siglo XVIII y a la reducción que hicieron los frailes para ubicarlos en el pueblo de Champotón hacia 1554, que incluyó la destrucción de sus "ídolos". Sin duda también influyó en la decisión de los indios el cambio sustancial en las condiciones ambientales que significó la reducción, ya que la provincia cehache se encontraba en una zona de alta precipitación pluvial, en tanto que desde Champotón hacia el norte las lluvias se van haciendo cada vez más escasas.[129] En especial escaparon los indios originarios de Mazatlán, que se fueron hacia la montaña del Lacandón,[130] y los de Tispen, Oxpeten y Cantemo. En el año de 1584, Sánchez Cerdán presentó a varios testigos indígenas de los pueblos de Hema y de Champotón que conocían bien a los cehaches. Uno de ellos fue Pedro Tzel, vecino y regidor del pueblo de Champotón, quien declaró que nació en Tispen y que en 1554 los indios de ese pueblo y de otros fueron reducidos a Champotón como encomendados de Miguel Sánchez Cerdán, a quien le daban tributo, pero murieron de enfermedades.[131] Por

[128] AGÍ, México 130, Petición de Francisco Sánchez Cerdán al rey para que se le nombre capitán de la conquista de indios, Mérida, 23 de julio de 1611, ff. lr-2v.

[129] La distribución anual de la lluvia en la región del Carmen y la parte sur del estado de Campeche se estipula entre 2,000 y 2,500 mm, en tanto que al norte de Champotón es sólo de 930 a 1,200 mm. Véase Peña, *Campeche económico,* 2 t., Gobierno Constitucional del Estado de Campeche, Campeche, 1942,1.1, pp. 1-14.

[130] AGÍ, México 130, véase el interrogatorio a Juan Vela sobre las probanzas de Sánchez Cerdán, ff. llr-v.

[131] *Ibidem,* Declaración de Agustín Cauich, Campeche, 30 de enero de 1584, ff. 33r-v.

su parte, Francisco Pat, de 60 años, aseguró que "siendo mozo" veía pasar por Champotón a muchos indios de los pueblos de Tispen, Oxpeten y Cantemo en camino hacia la villa de Campeche conduciendo el tributo, y que también llevaban a numerosos muchachos para ser bautizados por el fraile Miguel y que algunos de ellos se quedaban en la villa para aprender la doctrina.[132]

De la declaración de Pablo Chac se desprende que la reducción del norte de la provincia cehache fue emprendida hacia 1554 por el fraile Miguel y el padre Pesquera. Este testigo era originario de Oxpeten y siendo muchacho fue trasladado junto con los demás indios a poblar unos ranchos ubicados a la orilla del mar a cinco leguas de Champotón, entre ellos uno nombrado Xaltoc. Pero los indios de esos ranchos murieron o escaparon y Pablo se fue a vivir a Champotón.[133] El testigo se refiere evidentemente a los frailes Miguel de Vera y Diego de Pesquera, quienes estuvieron como misioneros en Acalan.[134] Otro testigo fue Agustín Cauich, principal del pueblo de Hema, quien explicó que los pueblos de Tixpen y Oxpeten entregaron el tributo durante unos cinco o seis años a la villa de Campeche y luego, a pedimento del encomendero, muchos naturales de esos tres pueblos fueron hasta la villa para hacerle unas casas de paja "y la casa de él". Pero Agustín también afirmó que, mientras se construían las casas, estuvo indagando sobre los nombres de los indios y supo que la mitad no tenía nombre cristiano y no era bautizada. Asimismo, refiere la reducción a Champotón y la posterior fuga hacia los montes, pero explicando que los indios no retornaron a sus pueblos originales sino que, junto con quienes se habían quedado en ellos, se remontaron hacia las selvas del sur y no habían regresado, y esto lo sabía debido a que cuando fue a llevar sal para intercambiar por otros productos ya no los encontró. De acuerdo con Agustín, la fuga fue "a causa de que un indio llamado Diego Na por orden de los religiosos había ido a los dichos pueblos y quebrádoles los ídolos de su idolatría y ceremonia". El testigo explicó que los tributarios del pueblo de Hema habían disminuido y sólo llegaban a una renta de 35 mantas cada cuatro meses,[135] lo que significaría una población de 280 tributarios y sus familias.

[132] *Ibidem*, Interrogatorio a Francisco Pat sobre los méritos de Sánchez Cerdán, Campeche, 30 de enero de 1584, ff. 34r-33r.

[133] *lbidem*, Interrogatorio a Pablo Chac sobre los méritos de Sánchez Cerdán, Campeche, 30 de enero de 1584, ff. 35r-36r.

[134] Scholes y Roys, *op. cit.*, p. 133.

[135] AGÍ, México 130, Interrogatorio a Agustín Cauich sobre los méritos de Sánchez Cerdán, Campeche, 30 de enero de 1584, ff. 36r-38r.

Ante la huida, que reducía las rentas de su encomienda, Sánchez Cerdán tuvo que hacer una primera entrada a la montaña para intentar reducir nuevamente a sus encomendados. En un memorial, el capitán relata esa entrada, realizada con una comisión del gobernador Diego de Santillán, en la que estuvo acompañado por Diego Martín, un soldado español vecino de Valladolid, dos criados y 160 indios amigos de tres pueblos de la guardianía de Campeche. De esa villa avanzaron hacia el sur, guiados por un indígena hasta llegar al pueblo de Ichbalché, situado a 30 leguas, y de ahí realizaron una jornada de cuatro leguas más hasta el sitio Dzopohobon. La incursión había durado nueve días hasta ese lugar, en donde escapó el guía porque Sánchez Cerdán se percató de que lo había estado engañando, probablemente para proteger a los huidos, y amenazó con ahorcarlo. Sin embargo, con la ayuda de otro indio conocedor de la montaña, avanzaron durante dos días con rumbo al poniente en ruta hacia el pueblo de Tazbalam -ubicado a 50 leguas al sur de Campeche- formado por indios cehaches y en el que estaban los indios fugitivos, a donde llegaron en la madrugada del segundo día de pascua del Espíritu Santo. Los dos españoles entraron al romper el día a ese pueblo a caballo y en medio de dos escuadras formadas por los indios que los acompañaban. Avanzaron en silencio por un "camino abierto y ancho" hasta llegar al centro del poblado, en donde encontraron un gran templo en el que en ese momento se estaba realizando un ritual. En su memorial, Sánchez Cerdán asienta que:

> ...no veíamos casa ninguna por haber tanta neblina como había y estando en esto parados abrieron la puerta de la mezquita que estaría de donde nosotros estábamos un tiro de piedra, puse piernas a mi caballo y no hubieron lugar ninguno de ellos a salir fuera porque luego mi gente llegaron conmigo a la dicha puerta y cercaron la dicha mezquita porque no se saliese ninguno, a donde tenían ocho pilares de madera tan altos como a la pretina y en pies y en la cabeza de cada pilar un pan de copal ardiendo.[136]

Sánchez Cerdán y su compañero les hablaron a los mayas que estaban en el interior del templo en su lengua "con mucha paz y quietud", pero como intentaron salir por la fuerza hizo un disparo de arcabuz hacia adentro del templo "haciendo terrible estruendo con el eco del dicho arcabuz

[136]AGI, México 138, PPM, parte li, Memorial que presenta Francisco Sánchez Cerdán, 26 de febrero de 1615, ff. 257v-259r.

y con esto estuvieron atemorizados". Cuando salió el sol, el capitán solicitó la presencia del escribano de los indios para que leyera la comisión que ordenaba el retorno de sus encomendados. Pero el contenido del escrito suscitó el rechazo de los indios. Para lograr su propósito Sánchez Cerdán envió a 30 indios de su tropa a buscar madera para fabricar colleras[137] y mientras tanto mantuvo cautivos, como rehenes, a 40 de los indios más viejos en el templo. Sin embargo, en pocos minutos, "dentro de tres o cuatro credos", el grupo de Sánchez Cerdán se vio rodeado por más de 100 indios armados de arcos, flechas y rodelas exigiendo que dejase libres a los cautivos y amenazando con matar a los españoles e indios. Esta información sugiere que Tazbalam debía ser un pueblo relativamente grande, además de un importante centro religioso de los cehaches y fugitivos, que contaba con una organización militar y con armas no sólo de caza sino para enfrentar a sus enemigos. Los *ah hules* o flecheros seguramente disponían de los arcos y saetas hechas de caña con casquillos de pedernal o dientes de tiburón y algunos eran muy diestros en su manejo.[138]

Por fortuna para los españoles, en ese momento de peligro llegó a Tazbalam don Ambrosio de Montejo, el gobernador indígena de Champotón "y su provincia", acompañado de 40 indios que regresaban de la montaña del sur. Don Ambrosio había acudido a otro pueblo situado a tres jornadas para "hablarse y darse a conocer" como dirigente de alto rango y en su atavío llevaba como símbolos de su señorío lo que el documento español señala como un bonete de terciopelo azul, un penacho y una medalla grande.[139] Conocía bien la lengua castellana y pudo leer la comisión de Santillán y, por tanto, auxiliar a Sánchez Cerdán en ese trance. El cacique se entrevistó con los ancianos que permanecían en el templo y gracias a la ayuda que proporcionó se pudo lograr la reducción de los indios de la encomienda de Sánchez Cerdán, a los que llevó atados en las colleras a Campeche. En el retorno a esa villa fue auxiliado nuevamente por don Ambrosio, que lo guió por un "camino abierto muy bueno" conocido por los indios, que pasaba por una laguna situada hacia el poniente. Después de un día de camino, la expedición llegó a unas grandes sabanas llamadas Chubhal (o Chunhaz) en la que hallaron dos lagunas que a decir del capitán nunca se secan "y muy anchas y hondas con mucho pescado muy

[137] Las colleras eran varas terminadas en horcones que se empleaban para sujetar a los esclavos entre sí por el cuello y evitar su fuga.

[138] Véase BMT, pp. 110-111 y 351-352.

[139] El color azul en la vestimenta identificaba a los señores principales entre los mayas. Las descripciones de la vestimenta de Canek incluyen bandas de color azul y un medallón grande en el pecho. Véase Jones (editor y estudio introductorio), *El manuscrito Canek*, INAH, México, 1991, pp. *58-60.*

bueno", una de las cuales nacía al pie de un cerro sin árboles, sitio denominado Tubacab, a diez leguas de Champotón.[140] El alcalde pudo reducir entonces 35 indios pero algunos escaparon poco después para retornar a Tazbalan y Sánchez Cerdán tuvo que hacer nuevas diligencias para lograr la reducción de todos los indios de ese asiento, que fueron reubicados en el pueblo de Tixchel.[141]

También participó Sánchez Cerdán en la represión de los indios naboríos de la villa de Campeche que se sublevaron en el año de 1586, haciendo aprisionar al cacique y demás principales involucrados. En 1589 descubrió que un noble de la familia Cocom originaria del pueblo de Sotuta estaba en una milpa a dos leguas de la villa de Campeche con una carta en la que afirmaba que había ido a ver al rey de España y que lo nombró rey de toda la provincia. Este indígena, don Andrés Cocom, había sido desterrado por el visitador Diego García de Palacio en el año de 1583 por el delito de idolatría y enviado a la construcción del castillo de San Juan de Ulúa en Veracruz, pero escapó y retornó a Yucatán con unos navegantes, en donde se asentó en un pueblo rebelde llamado La Desconocida y desde ese lugar escribía a los pueblos de la provincia proclamándose rey nativo, al grado de que "muchos pueblos le habían enviado dineros y le reconocían por rey". Sánchez Cerdán logró la captura de Andrés Cocom y lo mantuvo en prisión hasta "que se hizo justicia de él"[142] matándolo ahorcado.[143]

Para la captura de don Andrés Cocom, Sánchez Cerdán contó con la valiosa ayuda de algunos indígenas principales y, entre ellos, del alcalde de Tenabo, don Jorge Canul. Este personaje presentó una probanza en octubre de 1589, en la que destacaba su denuncia del indio rebelde.[144] Don Jorge provenía de un linaje de señores naturales de la tierra; su padre don Francisco Canul había sido cacique y gobernador de Tenabo y dio la obediencia a la Corona cuando el adelantado Francisco de Montejo pasó por la región, ayudó al ejército invasor en su ruta hacia el interior y convenció a los *batabes* de varios sitios de otorgar la obediencia a España. A su regreso a Tenabo recibió el nombramiento de cacique-gobernador y a su

[140] Véase AGÍ, México 138, PPM, parte II, Memorial que presenta Francisco Sánchez Cerdán..., ff. 259r-260v.

[141] Véase AGÍ, México 130, PPM, parte II, Petición de Francisco Sánchez Cerdán al rey..., ff. lr-2v.

[142] *ídem.*

[143] Sánchez de Aguilar, "Informe contra los idólatras de Yucatán, escrito en 1613", en *El alma encantada,* INI-FCE, México, 1987, p. 93.

[144] AGÍ, México 131, exp. 51a, Probanza que presenta don Jorge Canul, Campeche, 21 de octubre de 1589, ff. lv-3r. Véase pregunta 3.

muerte estos cargos recayeron en su hijo mayor, don Juan Canul, y cuando murió los ocupó temporalmente don Jorge, quien posteriormente fue electo alcalde en el cabildo.[145]

El mayor de los méritos de don Jorge había consistido en denunciar, ante Sánchez Cerdán, a unos indios de Tenabo que reunían dinero y bienes para sostener a don Andrés Cocom.[146] El 17 de abril de 1589 compareció en la villa de Campeche ante los alcaldes ordinarios Francisco Sánchez Cerdán y Bernardino Xixón llevando unas cartas y explicando que el día 9 de ese mes se enteró, por conducto de un principal llamado Alonso Ek, que varios indios de su pueblo estaban realizando una derrama entre los habitantes por orden de Pedro Ek, a quien aprehendió e interrogó. De esta manera se puso en claro que la derrama estaba encabezada, asimismo, por Lucas Ek y Francisco Pech, vecinos de Tenabo, y por Francisco Ek, del asiento sujeto de Tinum, quienes recibieron una carta de un yerno de Cocom pidiendo el auxilio. Se habían puesto de acuerdo para pedir a cada indio 20 granos de cacao y media libra de cera para enviar al líder rebelde que se encontraba en esos días en Campeche, después de haber escapado de San Juan de Ulúa. Es obvio que los recursos acopiados para un noble que había sido procesado y desterrado de la provincia por *tepche* tenía el significado de un reconocimiento de señorío. En la acusación también quedó claro que varios pueblos, como Hocabá, Homún y Uman, mantenían buenas relaciones con el indio rebelde. En dos casas del pueblo de Tenabo se decomisaron un peso y seis reales, media libra de cera y 500 granos de cacao, producto de la derrama. Los principales que la organizaron fueron encarcelados y el alcalde don Jorge Canul envió cartas a los gobernadores de los pueblos del partido del Camino Real para que detuvieran a los indios conjurados que pasaran por sus pueblos.[147]

Estas actividades de don Jorge, así como otros servicios prestados a los españoles en apoyo del capitán Gómez de Castillo, al enfrentar un asedio pirata en la costa, le sirvieron para pedir que sus hijos dejaran de pagar el tributo de encomienda.[148] En el año de 1598 consiguió del gobernador Fernández de Velasco un auto para liberar a su hijo Francisco de

[145] *Ibidem*, Petición de don Jorge Canul del pueblo de Tenabo para no pagar tributos, Valladolid, 16 de octubre de 1601, f. Ir.

[146] *Ibidem*, Probanza que presenta don Jorge Canul ante Francisco Sánchez Cerdán, Campeche, 21 de octubre de 1589, ff. lv-3r. Véase pregunta 3.

[147] *Ibidem*, Testimonio sobre la denuncia que hizo don Jorge Canul en contra de algunos principales de Tenabo por hacer una derrama en favor de Andrés Cocom, Campeche, 17 de abril de 1589, ff. 3v-5r.

[14 8] *Ibidem*, Petición de don Jorge Canul para que sus hijos no paguen tributo, *s/í., íf. 10r-l* Ir.

esa carga[149] y en octubre de 1601 solicitaba la confirmación de ese privilegio ante el Consejo de Indias,[150] que solicitó mayor información al gobernador de Yucatán pero concediendo esa u otra cualquier prerrogativa.[151]

Un nuevo intento de reducción de los indios de la montaña, incluyendo la zona cehache, fue encomendado a Sánchez Cerdán por el gobernador Fernández de Velasco, quien le dio una comisión el 21 de octubre de 1602 para que acudiera a los montes de la jurisdicción de Campeche a reunir a los indios que habían escapado de sus pueblos. El gobernador decía tener noticia de que muchos indios estaban "vagueando de un asiento en otro y de milpa en milpa", eludiendo el pago de tributos y evadiendo sus obligaciones religiosas. Así que ordenaba a Sánchez Cerdán que localizara los ranchos de los indios *pudzanes,* procediera a tomarlos prisioneros con sus mujeres e hijos y levantara una matrícula para saber de qué pueblos eran originarios y cuántos años llevaban sin pagar tributos. Después, el reductor debía enviar a la ciudad de Mérida a los indios para ser entregados a sus encomenderos, quienes se harían cargo del costo de la reducción. También se ofrecía a Sánchez Cerdán la posibilidad de formar un pueblo con los indios gentiles que pudiera reducir.[152]

No fueron muchos los indios que se pudieron localizar y aprehender, pero en el mes de noviembre el gobernador del pueblo de Chiná, don Pablo Coy, logró apresar a cinco indios de la montaña que acudieron a ese pueblo a vender cera. Éstos fueron llevados ante la presencia de Sánchez Cerdán para ser interrogados. Sus declaraciones ilustran el proceso de evasión de los pueblos del norte y el repoblamiento de los extensos territorios de la montaña, ya que eran originarios de Conkal, Oxcutzcab y Maní, de donde escaparon en compañía de algunos familiares. Estaban asentados en el antiguo pueblo de Tucalahmexmo, formado por 40 casas con 120 indios, aproximadamente, y gobernado por dos principales: el *batab* Pedro Tzec y Andrés Pech. Los habitantes de este pueblo mantenían un activo comercio con los indios de la frontera colonial y aun con los españoles a quienes durante el verano les vendían cera silvestre que recolectaban en los montes. Uno de los indios prisioneros ofreció valiosa infor-

[149] *Ibidem,* Auto para que se exente de tributo a don Francisco Canul, Campeche, 8 de junio de 1598, ff. llr-v.

[150] *¡bidem,* Petición de don Jorge Canul del pueblo de Tenabo para que su hijo no pague tributos, Valladolid, 16 de octubre de 1601, f. Ir.

[151] AGÍ, México 131, doc. 51, El Consejo pide información al gobernador de Yucatán sobre don Jorge Canul, 15 de noviembre de 1601.

[152] AGÍ, México 130, Comisión a Francisco Sánchez Cerdán del gobernador Diego Fernández de Velasco para hacer averiguación sobre indios fugitivos e idólatras, Mérida, 21 de octubre de 1602, ff. 83r-84r.

mación sobre los pueblos de *pudzanes;* aseguraba que había en esa comarca "cuatro o cinco poblaciones de a quince y a veinte y a treinta casas cada uno y que en cada uno hay harta gente", que se nombraban Ichbalché, Ichchich, Chunluch y Eztzelan-Auatayn. Pero también sabía de la existencia de otras poblaciones ubicadas entre ocho y diez jornadas, "donde dicen y es público haber mucha gente y en especial junto a unas laderas de unas sierras entre el oriente y mediodía".[153]

En 1604, después de fracasar una incursión de Alonso Fernández Maldonado, Sánchez Cerdán tuvo ocasión de participar en la reducción de los indios de Hema, que como hemos visto formaba parte de su encomienda. El origen de esa reducción fue una provisión que el gobernador Luna y Arellano envió a los pueblos de la montaña, por conducto de los franciscanos, en la que proponía condiciones benévolas para los mayas, y que tuvo la virtud de generar expectativas entre algunos de los caciques de los lugares más apartados, que prefirieron ponerse en contacto con el gobernador a través de mensajes escritos e incluso acudieron ante las autoridades españolas para conocer con más detenimiento las propuestas del gobernador. Es el caso de los indios del pueblo de Hema -y sus ranchos sujetos-, situado en la guardianía de Campeche. Un "hidalgo" de ese pueblo,[154] don Juan Ucan, y el gobernador don Miguel Kuyoc, acudieron a la villa de Campeche y recibieron el 6 de enero de 1605 una copia de la provisión de manos de Sánchez Cerdán. En una carta que entregaron como respuesta, estos indígenas aseguraban que habían decidido trasladarse a poblar el nuevo asiento de Cauich -a diez leguas al sur de Campeche- y que recibían la provisión con mucho acatamiento, pero en ese documento se pueden percibir serias dudas sobre su verdadera disposición, ya que expresaban que requerían varios años para dar cumplimiento a su traslado al nuevo lugar. Establecen que:

> Si alguna cosa padre nos mandares por tus mandamientos cuando quisiere nuestro señor Dios que poblemos la tierra que hemos escogido nosotros tus pequeñuelos hijos la cumpliremos de nuestra voluntad. Encomendámonos a ti poniéndonos debajo de tus pies y de tus manos que eres nuestro padre muy digno de ser obedecido. Aún te-

[153] *Ibidem*, Declaraciones de indios huidos a la montaña ante Francisco Sánchez Cerdán, Campeche, 9 de noviembre de 1602, ff. 84r-91v.

[154] Los indios hidalgos eran principales a los que se otorgaba ese título por los servicios prestados a los españoles en la colonización. Es probable que don Juan Ucan tuviera ese título por servicios previos. Otra posibilidad es que se le llamara hidalgo como sinónimo de principal.

nemos mucha necesidad de tiempo y de años para poblarnos y sustentarnos. No te decimos más padre nuestro digno de ser obedecido.[155]

Tres de los indios del pueblo de Hema que acudieron a la villa de Campeche fueron interrogados por orden del gobernador y sus respuestas ilustran el origen y la organización de los mayas de la montaña. Se trata de don Juan Ucan, Gaspar Chim y Andrés Itzá. Los primeros eran naturales del pueblo de Tacul, encomienda de la Corona, y el tercero nació en Pustunich, encomienda de Francisco de Arceo y de Diego Gómez. Todos eran bautizados y al escapar se fueron a vivir al asiento de Tichz situado a unas 20 leguas de la villa de Campeche "para donde sale el sol". También informaron que en ese asiento había 60 personas, la mayor parte naturales del pueblo de Tacul, y que se habían fugado ocho años antes. Al preguntárseles el motivo de su fuga, los indios contestaron en forma lacónica que fue "por hambre". En las declaraciones queda claro que don Juan Ucan era el *batab* del asiento o parcialidad de Tichz y que don Miguel Kuyoc era el gobernador de Hema, el pueblo cabecera. Fue él quien escribió a los indios de Tichz en el mes de mayo de 1604 para pedirles aceptaran nuevamente la fe cristiana y quien los llevó Campeche a ofrecer obediencia. En las declaraciones reiteraron su decisión de ir a poblar el asiento de Cauich por haber en ese lugar dos pozos, y solicitaron recibir la doctrina de manos de los franciscanos de la guardianía de Campeche, a quienes pidieron que les llevaran imágenes y ornamentos. Afirmaban estar dispuestos a pagar el tributo a la persona que decidiera el gobernador de la provincia y pidieron que se les diera por cacique-gobernador a don Juan Ucan, "por ser el más viejo de todos los indios y haberlos juntado", y que a Gaspar Chim se le dieran los cargos de escribano y maestro "porque sabe escribir". Por último, ante una petición de Sánchez Cerdán para que fueran a la ciudad de Mérida a llevarle al gobernador la carta de respuesta, los indios alegaron que estaban cansados del camino y dos de ellos enfermos y que por esa causa no irían, pero que acatarían el acuerdo del gobernador.[156]

Sánchez Cerdán envió una carta a Luna y Arellano en la que reiteraba la petición de don Juan Ucan para que se le nombrara gobernador del nuevo asiento, argumentando en favor del *batab* que "siempre los ha traído a su cargo" y que era un viejo de 60 años. Asimismo advertía que

[155] AGI, México 138, PPM, parte II, Carta de indios de Hema al gobernador, Campeche, 14 de febrero de 1605, ff. 122r-123v.

[156] /¿ídem, Interrogatorio a tres indios de las montañas del asiento de Tichz, Campeche, 16 de enero de 1605, ff. 123v-12ér.

estos indios no pertenecían a los pueblos reducidos por el padre fray Juan de Santa María,[157] quien, como se verá en el siguiente capítulo, encabezaba, junto con otros franciscanos, un proyecto misional entre los indios del sur de Campeche.[158] El 22 de enero Luna y Arellano otorgó una comisión a Sánchez Cerdán para que congregara a los de Tichz, dejando de lado cualquier otro asunto público, y acudiera de inmediato a ese asiento para hacerles saber a los indios "cómo todo lo que enviaron a pedir les he concedido". También debía vigilar que en Cauich se construyera una iglesia "de paja o guano" y algunas casas para recibir a los indios reducidos. Desde luego el gobernador ofrecía al alcalde ordinario de Campeche tener muy en cuenta ese servicio.[159] El 6 de febrero el gobernador don Miguel Kuyoc y los alcaldes del pueblo de Hema certificaron que don Juan Ucan recibió la comisión de manos de Sánchez Cerdán para ser el gobernador en Cauich.[160]

Durante la visita de los indios de Tichz a la villa de Campeche se levantó una memoria de sus habitantes que fue elaborada por don Juan Ucan, a quien se denominaba "principal y mayoral", y por los principales Francisco Canché, Juan Tzacul y Francisco Tinal. Esta memoria (véase tabla 3) presenta 40 grupos que probablemente correspondían a las viviendas o unidades domésticas del rancho, aunque con seguridad adecuadas al concepto de tributarios, en la que se pudo ubicar 34 patronímicos diferentes de adultos en edad de tributar.

La matrícula ilustra la importancia del grupo de parientes de don Juan Ucan, ya que cinco de los grupos domésticos estaban encabezados por personas con este patronímico -seguramente hijos y hermanos del cacique- y dos mujeres Ucan estaban casadas con varones de apellidos Pantí y Ek.[161] Esta desproporción entre mujeres y hombres de un mismo patronímico se encuentra en todas las matrículas conocidas de los pueblos de la montaña y se puede explicar tanto por las restricciones matrimoniales en la cultura maya, en la que las personas de un mismo apelativo se consideraban como parientes y no podían casarse,[162] como por las pro-

[157] AGÍ, México 130, Sánchez Cerdán al gobernador, Campeche, 22 de enero de 1605, ff. 130r-131r.

158 véase capítulo II de este libro.

159 [9] AGÍ, México 130, Comisión del gobernador Luna y Arellano a Francisco Sánchez Cerdán para congregar indios de las montañas, Mérida, 22 de enero de 1605, ff. 93r-94r.

[160] AGÍ, México 138, PPM, parte II, Certificación del cacique del pueblo de Hema, 6 de febrero de 1605, f. 136r.

[161] *Ibidem,* Memoria de los indios de Tichz elaborada por don Juan Ucan, Champotón, 7 de enero de 1605, ff. 138v-140v.

[162] Landa, *op. cit.,* cap. XXV; la asociación entre migración y matrimonio en los pueblos mayas del área colonizada se puede consultar en Bracamonte y Solís, *op. cit.,* pp. 122-127.

TABLA 3

PATRONÍMICOS DE LOS INDIOS DE LA MATRÍCULA DE TICHZ REDUCIDOS A CAUICH EN 1605

Patronímico	*Hombres*	*Mujeres*	*Total*
Ucan	5	2	7
Yam	4	2	6
Canché	2	2	4
Na	2	1	3
Cauich	2	1	3
Euan	3	-	3
Pantí	1	2	3
Miz	1	2	3
Tax	2	-	2
Balam	2	-	2
Itzá	1	1	2
Che	1	1	2
Ek	1	-	
Chan	1	-	
Cocom	1	-	
Ya	-	1	
Tun	_	1	
Chablé	-	1	
Mían	-	1	
Cuyoc	-	1	
Tucuch	1	-	
Tzacu	1	-	
Tinal	1	-	
Coyí	**i**	-	
Chi	1	-	
Tulim	1	-	
May	1	-	
Pol	1	-	
Chay	-	1	
Can (?)	-	1	
Kuk	-	1	
Tec	-	1	
Ce	-	1	
Cuche	-	1	
Total	37	25	62

Fuente: AGÍ, México 138, PPM, parte II, Memoria de los indios de Tichz elaborada por don Juan Ucan, Champotón, 7 de enero de 1605, ff. 138v-140v.

pias condiciones de la huida. En una petición posterior que entregaron a fray Gaspar González, los indios de Tichz enlistaban los nombres de las personas que deseaban para completar los cargos de república: Gaspar

Ucan sería alguacil mayor, Francisco Tax alguacil de la iglesia y Francisco Canché y Juan Tzacum, mayordomos. De esta manera los principales se quedaban con los cargos del cabildo del pueblo reducido.[163]

La reducción de los indios de Tichz culminó en el mes de abril de 1605. El día 22 de ese mes, Sánchez Cerdán escribió al gobernador desde el asiento de Cauich al que había llegado, en compañía de fray Alonso de Guzmán, el guardián del convento de Campeche, llevando una imagen de Nuestra Señora de la Concepción para que fuera la patrona del nuevo poblado. Desde ahí Sánchez Cerdán escribió a los indios de Tichz que abandonaron su rancho y acudieron a su nuevo asiento. Se construyó una enramada para la iglesia y les dijeron a los 90 indios reunidos que el gobernador de la provincia "les había concedido lo que le enviaron a pedir". Pero también arengaron a los indios para que abandonaran sus ritos e idolatrías, para confesar a los que ya estaban bautizados y bautizar a los gentiles, y que todos "se quitasen las cabelleras que traían y los demás trajes de gente gentil y se pusiesen en hábito y vestuario de los demás indios cristianos". Dice Sánchez Cerdán, en su informe, que después de los discursos, los indios se pusieron en pie y fueron a besar las manos y el hábito del padre Guzmán y luego lo abrazaron al igual que al propio alcalde de Campeche y ofrecieron obediencia a Felipe II. Después el fraile ofició la misa en la enramada y bautizó a siete menores, pero no bautizó a los indios gentiles mayores sino que dejó a un sacristán para que les enseñara las oraciones y la doctrina, asegurando que después regresaría a bautizarlos. Por último, para evitar el hambre en los primeros meses de la reducción, fray Alonso entregó a los indios algunas cargas de maíz y Sánchez Cerdán prometió enviarles otras 50 desde los pueblos más cercanos.[164]

Desafortunadamente, los documentos ofrecen escasa información de los pueblos de la montaña entre 1610 y 1614, quizá porque después de un reordenamiento poblacional, en 1609, que realizaron los frailes, éstos se concentraron en el adoctrinamiento de los indios congregados y porque no hubo mayor necesidad de comunicación escrita entre los pueblos reducidos y el gobernador. De todas maneras, las formas de resistencia indígena continuaron expresándose con vigor en la provincia. Diversas manifestaciones de la resistencia activa se dejaban sentir en los pueblos de tributarios, mismas que alimentaban la evasión a la montaña. En 1610 dos indios recorrían los pueblos: Alonso Chablé, que decía ser el papa y

[163] AGÍ, México 138, PPM, parte II, Carta de fray Gregorio González al gobernador, f. 142.

[164] AGÍ, México 130, Ejecución de Francisco Sánchez Cerdán de la reducción de los indios de Tichz, Cauich, 22 de abril de 1605, *tí.* 94v-96v.

Francisco Canul, quien aseguraba ser obispo. Celebraban misas por las noches con vestimenta de sacerdotes católicos, usaban ornamentos del culto e impartían los sacramentos en nombre de sus "ídolos". También ordenaban sacerdotes de su culto y recibían ofrendas de los indios. Chablé era, además, un reincidente en la idolatría porque ya había sido condenado tiempo atrás. Ese mismo año los indios de Tekax se amotinaron en contra de su cacique don Pedro Xiu porque, según el argumento oficial, los obligaba a cumplir con los preceptos cristianos y a no faltar a las celebraciones religiosas. Intentaron matar al cacique, quien se refugió con su familia en el convento franciscano, saquearon e incendiaron su casa y luego pusieron cerco al convento amenazando a los frailes con matarlos si no les entregaban al cacique. Don Pedro pudo salvar la vida al escapar a caballo, disfrazado con un fraile. Al saberse la noticia de la rebelión, los encomenderos de los pueblos cercanos acudieron a la defensa del pueblo de Tekax, al que entraron disparando sus armas. Durante algunos días se hicieron indagaciones y se detuvo a tres de los líderes de la rebelión, que fueron llevados a Mérida, donde se les ahorcó.[165] Uno de ellos era del apelativo Chi y un hermano suyo escapó hasta el lejano pueblo rebelde de La Yxpimienta, en donde se desempeñó como un influyente *ahkín* y seguramente participó en la revuelta en la que fueron muertos el capitán reductor Francisco de Mirones y sus acompañantes, en 1624.

Entretejida con las sublevaciones locales, la fuga de indios de los pueblos cristianos seguía siendo una realidad y desde la perspectiva de muchos españoles la única posibilidad de detenerla consistía en la conquista definitiva de la tierra libre. Así lo propuso Sánchez Cerdán en una petición el 23 de julio de 1611, en la que solicitaba el nombramiento de capitán de conquista. En esa petición recurría nuevamente a los méritos de su familia en la conquista de Guatemala y Yucatán, y a su participación en diversas entradas en contra de los fugitivos. Una vez más se quejaba de la disminución de los indios de su encomienda, que había sufrido una merma de 1,000 a 300 pesos de renta por la muerte y fuga de los indios, y por lo tanto ya no podía sostener a los tres soldados con sus armas con, que contribuía a la defensa de Campeche y ni siquiera tenía recursos para casar a su hija doncella. De ahí que Sánchez Cerdán solicitara la alcaldía mayor de Tabasco mediante la conquista de la montaña "hacia donde están poblados los cehaches y camiles y los de Tah-Itzá y hacia la parte de Bacalar". Pedía también el título de capitán general para realizar la con-

[165] López de Cogolludo, *op. cit.*, t. II, libro nono, cap. primero, pp. 164-168.

quista con sus propios recursos, y ofrecía llevar a 60 soldados españoles, 200 indios amigos y dos religiosos de San Francisco. El plan de conquista de esa región consistiría en fundar una villa de españoles en el lugar que considerara más apropiado, para desde ahí emprender la reducción de los indios "por bien o por el mejor modo que pudiere". Los mayas así reducidos serían divididos en cuatro partes para ser entregados en encomienda, una para la Corona y las otras tres para los beneméritos que hubieran auxiliado en la conquista. Por su parte, Sánchez Cerdán pedía que le entregara una nueva encomienda de las primeras vacantes de la provincia, con una renta de 2,000 pesos, y que, mientras esperaba la asignación, se le diera como ayuda de costa la cantidad de 500 pesos por año.[166] Esta entrada no se concretó y los frailes continuaron dirigiendo la reducción de los indios *pudzanes* y la conversión de los gentiles durante algunos años más.

Defensa de espacios creados

En 1599, el procurador general de Yucatán, Gregorio de Funes, envió una petición al Consejo de Indias para atender el serio problema que causaba el creciente número de indios *pudzanes* y *tepches* de la provincia, que representaba un peligro para los pueblos cristianos de la frontera colonial, en donde los comerciantes indígenas del interior pasaban varios meses practicando ritos idolátricos. El proyecto se proponía extender los territorios colonizados y sobre todo reducir a un buen número de indios para crear pueblos que pudieran ser entregados en encomienda. Las rentas de los encomenderos se estaban reduciendo drásticamente por el descenso de la población nativa y tanto los descendientes de los conquistadores como los recién llegados de Europa buscaban nuevas opciones de inserción en el cerrado grupo de los encomenderos. Para ellos, la conquista de la montaña parecía prometedora. La idea de la reducción se remontaba a 1593 y pretendía abarcar la bahía de la Ascención, que era un refugio de indios tributarios que huían de los pueblos de la provincia. En esa área las entradas de reducción se concretarían poco tiempo después al mando del capitán indígena don Juan Chan. Como resultado de la solicitud de Funes se organizó una expedición armada para expandir la colonia, que fue impulsada por el gobernador Diego Fernández de Velasco y encabezada por el capitán Ambrosio de Argüelles y otros españoles a quienes se les prometieron encomiendas con los indios reducidos. La capitulación señalaba

[166] Véase AGÍ, México 130, Petición de Francisco Sánchez Cerdán al rey..., ff. *lr-2v.*

que Argüelles debía congregar a los indios en dos o tres poblaciones y que la mitad de los reducidos le serían entregados en encomienda, y la otra mitad sería dividida en dos partes, una para los oficiales que lo acompañaran y otra para la Corona. También se le otorgaba el permiso para seguir su incursión hasta el cacicazgo Itzá y la región de Tabasco. Argüelles inició su campaña por mar a principios de 1602, hacia la bahía de la Ascensión, pero este intento terminó en un desastre porque su embarcación cayó en manos de piratas ingleses que abandonaron a los españoles en la costa.[167] Poco después, en 1603, un grupo de españoles formado por Alonso Fernández Maldonado, Francisco Maldonado, íñigo de Suástegui, Cristóbal de Arzueta y Cristóbal Ruiz de Ontiveros entraron en tratos con el gobernador Fernández de Velasco para obtener el permiso y el contrato para la pacificación de los indios fugitivos y libres de la montaña. Francisco Maldonado aprovechó su parentesco y buenas relaciones con su suegro indígena el cacique de Acalan-Tixchel, don Pablo Paxbolón, para obtener información relevante del interior de la península y convencer al gobernador Fernández de Velasco, quien otorgó la capitulación en marzo de 1604.[168]

Un personaje central en la planeación de este intento de reducción de los indios *pudzanes* fue el referido Francisco Maldonado, quien llegó de España a la provincia de Yucatán alrededor de 1575 en donde se casó con doña Catalina Paxbolón, hija del cacique de Acalan-Tixchel don Pablo Paxbolón, señor natural que heredó el cacicazgo de su padre Lamatazel y de doña Isabela Cha. Con doña Catalina, Francisco Maldonado tuvo sólo un hijo de nombre Martín para quien pretendía dejar, en herencia, una encomienda con la ayuda de su suegro. Don Pablo fue un ferviente colaborador de los españoles en quienes encontró, en buena medida, el sustento de su poder como señor indígena en el marco del régimen colonial. Diego Quijada le otorgó el nombramiento de cacique de "Tixchel y su provincia" el 13 de enero de 1565,[169] y de inmediato don Pablo inició su carrera de auxiliar de los españoles en la reducción y conversión de los indios que continuamente escapaban de los pueblos de Yucatán hacia la montaña. Así, en una visita que efectuó a Tixchel en 1566, el obispo Francisco de Toral le dio una comisión para iniciar la reducción de los

[167]Scholes y Roys, *op. cit.,* pp. 205-207; López de Cogolludo, *op. cit.,* t. II, libro octavo, cap. vm, pp. 123-128.

[168]Scholes y Roys, *op. cit.,* pp. 207-208. Como se ha visto, en 1602 también se comisionó a Sánchez Cerdán para que realizara una reducción en la región de Campeche pero fue poco lo que pudo hacer.

[169] AGÍ, México 138, PPM, parte I, Título de gobernador del pueblo de Tixchel y su provincia a don Pablo Paxbolón, Campeche, 13 de enero de 1565, f. 8r.

indios fugitivos y gentiles, y en abril de ese mismo año el cacique emprendió una incursión a la montaña en la que aseguraba descubrió un pueblo de indígenas fugitivos[170] que resultó ser Zapotitlán. Don Pablo se dio a la tarea de convencer a estos indios para que retornasen a la vida cristiana, y al regresar a su pueblo informó de su descubrimiento al padre Antonio Verduzco, quien envió una carta a los indios por conducto de don Pablo. Sin embargo, estos indios preferían permanecer fuera de la influencia española, por lo que aseguraba este cacique que después de leerles la carta "le respondieron tristemente por haberlos descubierto al dicho padre y españoles diciéndole que si él los quería ver y tratar había de ser entre él y ellos solos y que de esta manera harían su voluntad y con el tiempo le darían tributo". La respuesta a don Pablo bosqueja la posición que asumirían los indios de la montaña a lo largo del siglo XVII, negándose a quedar bajo la jurisdicción religiosa y civil de los españoles. De todas maneras el cacique desplegó una intensa actividad para convencer a esos *pudzanes,* a quienes les predicó el evangelio y les obsequió camisas y mantas para vestirse hasta lograr que aceptaran ser bautizados por el padre Verduzco. En 1569 don Pablo le informaba al gobernador Luis de Céspedes de esta entrada, en la que decomisó arcos, flechas, lanzas, rodelas e "ídolos" que quemó en presencia de los propios indios.[171]

En 1573 el gobernador Diego de Santillán le otorgó a don Pablo el título de capitán para que fuera con gente de guerra a emprender nuevas reducciones, que culminaron con la fundación de tres pueblos denominados Popolá, Mazcal y Chiuha, que desempeñarían un importante papel en la sublevación de 1668. Don Pablo aseguraba que bastó su sola presencia ante los indios, que le daban reconocimiento como su señor natural heredero del señorío de su padre y abuelo, para lograr la reducción. Incluso el visitador general de la provincia, Diego García de Palacio, y el gobernador Francisco de Solís concertaron capitulaciones con don Pablo Paxbolón en el año de 1583 para proseguir las reducciones de los indios de la montaña. Otro tanto hicieron los gobernadores Antonio de Voz Mediano y Diego Fernández de Velasco, en 1587 y 1603, respectivamente.[172]

En medio de las actividades para preparar la incursión de Fernández Maldonado, Paxbolón emprendió una exploración del área en febrero de 1604 con el objetivo de averiguar la disposición de los indios de la raon-

[170] AGÍ, México 138, doc. 62d, Relación de los autos hechos por Francisco Maldonado, ff. lr-2r.

[171] *Ibidem,* doc. 62b, Relación de los servicios de don Pablo Paxbolón gobernador y cacique del pueblo y provincia de Tixchel.

[172] *Ibidem,* doc. 62d, Relación de los autos hechos por Francisco Maldonado, *tí.* lr-2r.

taña a la reducción. Salió de Tixchel y después de seis días llegó al pueblo de Nacaukumil, ubicado muy cerca de Popolá, en donde les presentó a los indios una comisión del gobernador Fernández de Velasco y en su nombre los conminó a reducirse. La respuesta a este requerimiento fue una carta que cuatro de los principales de ese pueblo, Miguel Cob, Juan Can, Pedro Tzit y Diego Lo, enviaron al gobernador para solicitarle nueva información sobre la posible reducción y sobre todo para exponer sus argumentos y condiciones frente a los españoles. Este documento, que fue escrito el 28 de febrero de ese año, expresa abiertamente la postura política que los caciques de la montaña asumirían durante la siguiente década, en la que los gobernantes de la provincia y los franciscanos desplegaron grandes esfuerzos para atraer y reducir a los indios montaraces del sur de Campeche.[173] Esa postura estuvo guiada por una estrategia compuesta por cuatro alternativas que los indios asumían de acuerdo a las circunstancias. La primera consistía en mantener en secreto los lugares en que estaban situados sus ranchos y pueblos para eludir a los españoles. La segunda era la aceptación de negociaciones y se tomaba ante la inminencia de una entrada de reducción; entonces el intercambio de argumentos y puntos de vista de ambas partes era privilegiado para cancelar en los hechos el empleo directo de la violencia. Los indios valoraban las circunstancias y aceptaban los cambios necesarios para alejar el peligro de la guerra y la destrucción y para mantener la unidad de las comunidades. La tercera alternativa, si fracasaban las negociaciones, era la huida hacia territorios más lejanos, como el Lacandón o el Itzá. Por último, la posibilidad de la guerra nunca fue descartada y los pueblos de la montaña organizaron sus ejércitos y acopiaron armas para defenderse de las entradas punitivas.

En su carta los principales de Nacaukumil expresaron al gobernador Fernández de Velasco su beneplácito por los términos con los que don Pablo les solicitó que aceptaran de nuevo la sujeción a España y su regreso al cristianismo. Asimismo, se expresaron con elogios del gobernador. Pero, fuera de estas cortesías, hicieron marcada referencia a la promesa de que no se les obligaría a retornar a los pueblos de los que habían escapado para buscar refugio en la montaña.[174] Este era un problema crucial en las relaciones entre mayas y españoles, ya que los pueblos de la mon-

[173]Scholes y Roys, *op. cit.*, p. 208; AGÍ, México 138, PPM, parte n, Carta de los indios de las montañas al gobernador pidiendo informes de una comisión que les mostró don Pablo Paxbolón, postrero de febrero de 1604, ff. 7r-9r.

[174]AGÍ, México 138, PPM, parte II, Carta de los indios de la montaña al gobernador pidiendo informes de una comisión que les mostró don Pablo Paxbolón..., f. 7v.

taña estaban constituidos mayoritariamente por indígenas que habían escapado de los pueblos asignados a los encomenderos, quienes por su parte reclamaban ante el gobernador el reingreso de los tributarios fugitivos a sus pueblos originales. Para los indios que habían escapado, el regreso a sus pueblos de nacimiento representaba afrontar de nueva cuenta el pago del tributo de encomienda y otras cargas onerosas. De ahí que, en su documento, los indígenas interrogaran al gobernador si eran verdaderas las palabras vertidas por don Pablo cuando les aseguró, en su visita, que si aceptaban la reducción podrían elegir el lugar que quisieran para establecerse, sólo teniendo cuidado de que fuera un sitio al cual pudiera acudir con facilidad un sacerdote. De manera especial preguntaban sobre las promesas de que no pagarían tributo durante algunos años y de que les serían perdonados los delitos y faltas que hubieran cometido en sus pueblos de origen.[175] Es obvio que a los líderes de Nacaukumil les preocupaba la posibilidad de que el gobierno de la provincia intentara hacer regresar por la fuerza a los *pudzunes a* sus pueblos originales y tomaron la decisión de dar la obediencia siempre y cuando se pudieran mantener unidos en un asentamiento y se les exentara del pago tributario durante algún tiempo para luego quedar encomendados a la Corona.[176] Pretendían además que al término de la exención se les estipulara como tributo la mitad del monto que pagaban los indios de la zona colonizada.

Desde luego los indígenas reiteraban su deseo de aceptar la doctrina cristiana y aseguraban que ya habían comenzado a limpiar el camino que conducía a su pueblo, para recibir a un sacerdote. Sin embargo, en espera de mayor información sobre lo expuesto por don Pablo, advertían al gobernador que no enviara al sacerdote de inmediato sino que esperara a que los indios le construyeran un aposento adecuado para recibirlo. En una posdata los principales de Nacaukumil llegaron al extremo de expresar su pretensión de seleccionar ellos mismos al padre que iría a llevarles la doctrina, pues afirmaban "que el sacerdote que hubiere de ir avisarán quién ha de ser por lo que toca a su quietud".[177]

Don Pablo logró de estos indios una relación de los pueblos y asientos de la montaña que incluyó en una memoria entregada al gobernador y

[175] *Ibidem,* ff. 7v-8r.

[176] Seguramente el gobernador pudo ofrecer ventajas a los indios que se pretendía reducir con base en una cédula real de 1598 que estipulaba que los indios que se redujeran sólo debían pagar la mitad del tributo durante dos años, privilegio al que añadió otras promesas. León Pinelo, *Recopilación de las Indias* (edición y estudio preliminar de Ismael Sánchez Bella), vol. II, Miguel Ángel Porrúa, México, 1992, p. 1904.

[177] AGÍ, México 138, PPM, parte II, Carta de los indios de la montaña al gobernador pidiendo informes de una comisión que les mostró don Pablo Paxbolón..., ff. 8v-9r.

que resultó de mucha utilidad para planificar la empresa de reducción.[178] Durante el mes de marzo el grupo de Alonso Fernández y Francisco Maldonado dio cauce a su solicitud formal para emprender la reducción, pero la entrada tendría que sujetarse a una cédula real que le fue remitida al gobernador Guillén de las Casas en el año de 1579. La parte medular de esta cédula otorgaba el permiso para emprender la reducción de los indios idólatras que estaban entre Tabasco y la Verapaz pero sin hacerles "agravio ni malos tratamientos".[179] Con base en este documento el gobernador Fernández de Velasco planteó varias condiciones a las que tendrían que sujetarse los dirigentes de la reducción, que se pueden sintetizar en:

- asumir todos los gastos de la entrada y llevar a dos religiosos de la orden de San Francisco, así como a todos aquellos que solicitaran los indios;
- efectuar la incursión sin emplear la violencia o la guerra y no maltratar a los indios;
- los gentiles permanecerían en sus pueblos y asientos originales y en ellos se les llevaría la doctrina, porque la experiencia había demostrado que los indios reducidos y trasladados a otros pueblos "dentro de muy pocos días se mueren o huyen";
- los indígenas casados que hubieran abandonado a sus mujeres para irse a la montaña tendrían que regresar a sus pueblos "a hacer vida maridable";
- se relevaba a los indios reducidos de pagar tributo durante cuatro años a partir del momento en que estuvieran bautizados y luego pagarían tributos "conforme a la calidad de la tierra";
- los fugitivos que tuvieran más de seis años de haber escapado de los pueblos cristianos se quedarían en los pueblos de la montaña, pero los que tuvieran menos de ese tiempo, aunque podrían quedarse en los pueblos de la montaña, tendrían que pagar el tributo a los encomenderos de sus pueblos de nacimiento, y
- se efectuaría la distribución de los indios reducidos entre los capitanes de la expedición para entregárselos en encomienda y los indios restantes quedarían como encomienda de la Corona.[180]

[178] Scholes y Roys reproducen esta memoria en *op. cit.*, pp. 208-209 y 471-473.

[179] AGÍ, México 138, PPM, parte 11, Cédula real sobre la reducción de los indios de las montañas, El Pardo, 1o. de noviembre de 1579, ff. 12v-13r.

[180] *Ibidem*, PPM, Condiciones de la reducción y pacificación del gobernador Diego Fernández de Velasco, Mérida, marzo de 1604, ff. 16r-19r.

Estas condiciones del gobernador Fernández de Velasco llevaban implícitos, al menos, dos graves problemas que incidirían de manera determinante en el desenlace poco afortunado de la reducción y en la actitud desconfiada que asumieron los *batabes* de la montaña. El primero quedaba enmarcado en el conflicto de jurisdicción sobre los indios, que enfrentaba a los religiosos con el gobernador y con la autoridad diocesana, y el segundo estaba relacionado directamente con las causas que propiciaban la fuga de los indios de sus pueblos de nacimiento, entre las que hay que destacar la relación que tenían los indios con los encomenderos particulares. Durante la segunda mitad del siglo XVIII el principal motivo de la fuga fue sin duda el rechazo de los indígenas a los encomenderos, por el tributo que se les tenía que pagar y por el servicio personal que se les entregaba, así como por los contratos forzosos o repartimientos que los encomenderos hacían con los caciques de sus pueblos. Las condiciones establecidas para la reducción por el gobernador Fernández de Velasco tendían a reforzar el sistema de la encomienda particular y por tanto no tuvieron aceptación entre los caciques, que optaron, al final, por remontarse aún más en la montaña.

El 30 de marzo de 1604 el gobernador Fernández de Velasco otorgó la licencia para emprender la reducción al grupo de Alonso Fernández y nombró como capitán a Iñigo de Suástegui.[181] Los franciscanos nombraron como predicadores evangélicos de la reducción a fray Gregorio González y a fray Rodrigo Tinoco por su conocimiento de la lengua maya.[182] Sin embargo, la pretensión de Alonso Fernández y sus compañeros de emprender la entrada de conquista y reducción encontró la fuerte oposición de fray Juan de Santa María, el guardián del convento de la villa de Campeche, quien escribió su famosa carta a los indios de la montaña el 20 de abril de 1604, en la que les prevenía de la entrada militar que pronto emprenderían los españoles. El escrito fue dirigido a Pedro Cab, indígena principal del pueblo de Auatayn y a los principales de los demás pueblos libres. En esa extensa carta, escrita en lengua maya, el religioso justificaba la fuga de los indios por causa de los trabajos y calamidades que recibían de los españoles y defendía la necesidad de que la reducción fuera hecha de manera exclusiva por los franciscanos quienes, al igual que los indios, recibían agravios de los españoles por defender su causa. Entre otras cosas el fraile advertía a los indígenas que don Pablo Paxbolón tenía un interés

[181] *Ibidem*, Comisión del gobernador Fernández de Velasco para la reducción de los indios de las montañas, Mérida, 30 de marzo de 1604, ff. 24v-26r.
[182] *Ibidem*, Petición de fray Antonio de Ciudad Real, ff. 22r-v.

personal en ayudar a los españoles. En una verdadera manifestación de su espíritu misionero y con la esperanza de llevar el cristianismo primitivo a los pueblos de la montaña, asienta que:

> ...escribo esta carta generalmente a todos, para que no deis lugar [a] que españoles lleguen allá a cogeros y agraviaros, porque el cacique de Tixchel llamado Paxbolón es el que da orden de que conviene vayan españoles a las montañas a donde estáis poblados, porque será y es en gran daño y perjuicio vuestro, diciendo que conviene que vaya Francisco Maldonado su yerno y que lleve consigo algunos españoles y que lleven sus armas para que mejor os deis a estos españoles, sólo a fin de que don Pablo Paxbolón quiere y pretende que el tributo que hubiésedes de dar por tiempos sea para su nieto ó nieta [...] Y así hay muchos españoles que desean ir a haceros mal para tornar por segunda vez a beberos la sangre a todos y para traer servicio a sus casas, como lo hacen y han hecho ya los demás indios cristianos.[183]

Para evitar la entrada de los españoles armados que únicamente buscaban indios de encomienda, el fraile Santa María sugería a los caciques de la montaña que se apresuraran a pedir que les fueran enviados religiosos franciscanos a sus pueblos y desde luego declaraba estar dispuesto a ir él mismo para administrar los sacramentos y enseñar la doctrina. Pedía a los indios de Auatayn que difundieran su carta en los pueblos de la montaña y que hicieran las consultas necesarias entre ellos, para luego enviarle la respuesta, en secreto, hasta el convento de San Francisco de Campeche por medio de los indios cristianos que iban a los montes a recolectar cera. En una nota escrita aparte, en "un pedazo de papel", fray Juan avisaba a los indios que Francisco Maldonado había llegado ya a Campeche y que eran muchos los españoles que se disponían a entrar con él a la zona libre "que no van ni pretenden sino a que les den tributo".[184] La actitud de fray Juan se comprende si tenemos en cuenta que la orden franciscana estaba atravesando por un periodo crítico en la provincia de Yucatán, enfrentándose a la gobernación y los encomenderos por tener cada parte mayor control sobre los indios, y defendiéndose del obispo en lo relativo al largo y tortuoso proceso de secularización de las guardianías franciscanas. Los frailes vieron en la montaña la posibilidad de extender su propio dominio

[183] *Ibidem,* Carta de fray Juan de Santa María previniendo a los indios de la montaña contra la sujeción española, Campeche, 20 de abril de 1604, ff. 27v-32r.
[184] *Ibidem,* ff. 27v-32r.

sobre los indios, sin demasiada injerencia de los encomenderos, y un lugar en donde desplegar su política de reducciones de acuerdo al espíritu de la orden. Fray Juan seguramente tenía la expectativa de ayudar a construir un "mundo cristiano" entre los indios insumisos sin la explotación de encomenderos y repartidores y sin los vicios de los colonizadores. Ese experimento, conocido como las misiones de las montañas, sería iniciado meses después y duraría hasta 1615.

La expedición del grupo de Francisco Maldonado dio inicio a principios de mayo del mismo año de 1604 para dirigirse a la región que estos conquistadores bautizaron con el nombre de la provincia de la Nueva Ocaña, hasta los límites con la región de Bacalar y la Verapaz. En la expedición viajaron el propio Maldonado, el capitán Iñigo de Suástegui y Cristóbal Ruiz de Ontiveros, "todos con sus armas y caballos, bastimentos y municiones y demás pertrechos necesarios para la jornada".[185] También se incluyeron el fraile González en calidad de comisario apostólico de la reducción y fray Rodrigo Tinoco, llevando a Cristóbal Interian como intérprete. En una certificación de los méritos del capitán Suástegui se describe el derrotero y una versión del resultado de la expedición.[186] Es curioso que a pesar del evidente fracaso de la reducción, este capitán quisiera pasar como méritos la aceptación formal de la sujeción de tres pueblos de la montaña por un tiempo muy breve.

Asegura Suástegui que salieron de la villa de Campeche, el 23 de mayo, hacia el pueblo de Popolá, de la provincia de Tixchel, "que es el último de los pueblos cristianos" para entrar a la provincia de la Nueva Ocaña. El día 25 emprendieron el camino desde ese pueblo en compañía de don Pablo Paxbolón con rumbo al primer asiento de indios *pudzanes*, Nacaukumil, que estaba gobernado por el mayoral Pedro Ek. El 26 llegaron a ese pueblo, en donde fueron recibidos "al parecer con alegría" por los indios, la mayor parte de los cuales tenía los rostros embijados y cabelleras largas. De todas maneras salieron a recibir a los españoles "con *pozol*, bebida de maíz a su usanza". El 27, día de la Ascensión, los religiosos realizaron misas en un *jacal* que los indios construyeron y que fue adornado para las celebraciones, incluyendo una misa cantada "con solemnidad de cantores, campanas, flautas y trompetas que para el efecto llevaban para reducir con más voluntad a los indios". Al día siguiente

[185]Extracto del Consejo de certificaciones hechas a petición del capitán íñigo de Suástegui sobre la entrada de 1604 para la reducción de indios huidos y gentiles, en DHIY, pp. 19-22; sobre esta expedición véase Scholes y Roys, *op. cit.*, pp. 212-213.

los indios de Nacaukumil se reunieron y ofrecieron al capitán Suástegui la obediencia al rey, le dijeron que querían ser cristianos y le pidieron que nombrara a su gobernante. Pero al mismo tiempo entregaron un memorial en el que los propios indios nombraban gobernador al mayoral Pedro Ek y a los alcaldes, regidores, mayordomos y alguaciles mayores y menores. En los pocos días que los españoles estuvieron en Nacaukumil, hasta el 30 de mayo, los religiosos confesaron "cantidad de indios e indias", hicieron dos matrimonios de indios apóstatas arrepentidos y bautizaron a dos menores, pero los frailes no quisieron bautizar a los indios gentiles adultos hasta enseñarles la doctrina y para cumplir esa tarea dejaron en ese pueblo un maestro doctrinero. En Nacaukumil, Pedro Ek entregó al capitán Suástegui una copia de la carta escrita por fray Juan de Santa María a los mayas, que evidentemente había logrado su cometido ya que el capitán afirmaba que "con ella estaban los indios alborotados y con miedo".[187]

De acuerdo con Suástegui, la expedición salió el día 30 de mayo de Nacaukumil y después de avanzar seis leguas, pasando algunas ciénagas, llegó al pueblo de Auatayn, que también estaba formado por indios *pudzanes*, a quienes había dirigido su carta fray Juan de Santa María. Los indígenas recibieron la expedición en una enramada en la que se les dijo misa y en la que ofrecieron la obediencia al rey. Asimismo, nombraron los cargos de república, quedando como cacique Miguel Queb. En los pocos días que los españoles estuvieron en Auatayn los frailes confesaron a más de 100 personas, bautizaron a 11 menores y casaron a cuatro indígenas. Pero el 3 de junio los indios entregaron a los religiosos una copia de la carta de fray Juan y les explicaron que por esa causa en realidad no había salido "mucha gente a verlos". Por su parte, el capitán Suástegui tuvo noticia, de sus indios espías, de que las advertencias del fraile se habían extendido por los asentamientos de la montaña y que la expedición no sería bien recibida en los pueblos del interior. Se decidió entonces poner fin a la breve incursión militar de la Nueva Ocaña y llegar a un acuerdo con los religiosos para que éstos se quedaran solos en los pueblos reducidos. El 4 de abril los españoles salieron de Auatayn y concluyó una entrada controvertida que tuvo resultados pobres, aunque el capitán Suástegui afirmaba en sus probanzas que había logrado la reducción de tres pueblos y más de 800 indígenas entre gentiles e idólatras.[188]

En el pueblo de Auatayn se quedaron los dos religiosos mientras el capitán Suástegui y sus compañeros de armas regresaron a la villa de Campeche, en donde interpuso una queja ante el gobernador por la interrupción de su entrada a causa de la carta del padre Santa María y logró una nueva comisión el 5 de julio de 1604 para emprender una segunda entrada y para realizar una investigación sobre las personas que escribieron o enviaron cartas a los indios.[189] Sin embargo, la segunda entrada de conquista nunca se realizó. Francisco Maldonado acusó posteriormente a los frailes que se habían quedado en los pueblos reducidos de que poco después de salir los españoles retornaron a sus monasterios por temor a los indios.[190] De todas maneras los españoles que patrocinaron la entrada de reducción pronto intentaron, aunque infructuosamente, que se les hicieran efectivas la promesas de otorgarles encomiendas. Así Alonso Fernández Maldonado quería 800 indios tributarios, Iñigo de Suástegui 600, Francisco Maldonado 600, Cristóbal de Anzueta 500 y Cristóbal Ruiz de Ontiveros 300.[191] La estrategia indígena había dado resultado con el auxilio del aviso oportuno del fraile Santa María para hacer frente a los soldados españoles que los amenazaban. Por un lado, los principales de Nacaukumil y Auatayn examinaron las propuestas del gobernador e incluso aceptaron recibir a los soldados españoles en sus pueblos y dar formalmente la obediencia a la Corona para evitar la guerra, aunque imponiendo sus propias autoridades en los nuevos cabildos. Por otro lado, compartían con los *pudzanes* de los pueblos del interior de la región de emancipación la decisión de escapar más lejos para dejar la montaña vacía y volver inútil el esfuerzo de los reductores, como finalmente sucedió. El contenido de la carta de los cuatro caciques de Nacaukumil de febrero de 1604 permite explicar el fracaso español en esta entrada, pues en ella se contienen las condiciones mínimas de los fugitivos para regresar al cristianismo y dar obediencia a España. En el fondo el planteamiento indígena tendía a bosquejar una sociedad colonial en la que los pueblos de la montaña permanecieran con importantes espacios de autonomía política y cultural, teniendo relación con los franciscanos como sus evangelizadores y con la Corona como la cabeza de la monarquía española, pero sin tener tratos con los encomenderos y los repartidores de la provincia yucateca. Esto es, proponían remodelar las relaciones de la sociedad maya con las insti-

[189] AGÍ, México 138, PPM, parte II, Comisión del gobernador Fernández de Velasco a íñigo de Suástegui para que realice una segunda entrada a la montaña, Mérida, 5 de julio de 1604, ff. 48r-52v.

[lw] *Ibidem*, Petición de Francisco Maldonado ante el gobernador Carlos de Luna y Arellano, Mérida, 23 de septiembre de 1604, f. 55r.

[m] *Ibidem*, Promesas a los pacificadores de los indios, Mérida, ff. 57r-59r.

tuciones coloniales, para lograr un espacio de libertad que asegurara la continuidad de la organización social y de la cultura propias. En cambio, los objetivos de la reducción iban en el sentido de conceder las mínimas demandas de los indígenas y en el menor tiempo posible convertir a los fugitivos en indios de encomienda. Como se ha visto el resultado fue un rotundo fracaso.

En síntesis, los casos que se han presentado en este capítulo permiten perfilar las condiciones de la huida y las características de la montaña como región de los indios emancipados. El éxodo se componía de dos corrientes. La primera, que se ha denominado de retorno, estaba formada por los habitantes originarios de esa área, que en diversos momentos fueron reducidos a pueblos del norte, como es el caso de los cehaches, y que regresaron para repoblar sus antiguos asentamientos o fundar nuevos. La segunda corriente agrupaba a los originarios de los pueblos del norte que tomaban la decisión de escapar de los tributos y los repartimientos y sobre todo de buscar un refugio de libertad en el que pudieran expresar su cultura en forma abierta. Los *ahkines* se contaban entre las personas con mayor disposición a la huida, pero también los conjurados y rebeldes estaban dispuestos a dejar sus pueblos para buscar la libertad en tierras lejanas. Las causas inmediatas y económicas ayudan a explicar el éxodo, ya que los indios *pudzanes* demandaban pagar menos tributos, pero existen suficientes pruebas para pensar que la causa de mayor profundidad, el verdadero sustrato de la evasión, era la resistencia cultural y política derivada de una concepción ideológica en la que el poder político debía quedar en instituciones y personas del propio grupo étnico. Se debe recordar que los indios de Yobaín "conjuraban" porque la destrucción de sus "ídolos" causaba sequía y hambre, y profetizaban la destrucción de los españoles y sus obras. Por su parte, los cehaches reducidos a Champotón también escaparon cuando sus "ídolos" fueron destruidos. Esta no era una ideología compartida por la mayoría de élite nativa en el área colonizada, en la que se puede identificar un pensamiento político más abierto en el que el poder no se circunscribía necesariamente a los miembros de un mismo grupo étnico, y por tanto tendía a aceptar e influir en las reglas del juego del régimen colonial. Estos dirigentes adoptaron otras formas de resistencia cultural y prefirieron la negociación política y la disputa legal antes que abandonar sus pueblos y llegar a la sublevación. Sólo así se puede explicar la posición diametralmente opuesta entre don Andrés Cocom y don Pablo Paxbolón, ya que mientras el primero se decía rey indígena y conspiraba en contra de los españoles, el segundo no dudaba en colaborar

con su pariente español en la reducción de los fugitivos. Sin negar el interés puramente personal, que seguramente estaba presente en don Pablo, la diferencia de actitudes sólo se puede explicar atendiendo a motivaciones más profundas, como es la ideología.

En la región de emancipación se diseñó una estrategia de largo plazo para enfrentar el asedio español, ya fuera manteniéndose en el secreto, negociando o escapando más lejos. De ahí que los indios de Zapotitlán se quejaran ante Paxbolón por haberlos denunciado ante los religiosos y posteriormente los indios advertidos por fray Juan de Santa María de la entrada de los españoles prefirieron remontarse a lugares cada vez más lejanos antes que volver a la jurisdicción colonial. Al finalizar el siglo XVIII la montaña estaba dominada por los asentamientos de *pudzanes* y las débiles incursiones españolas apenas y tenían repercusiones pasajeras. Por cada indio reducido otros, en cambio, alcanzaban la libertad.

CAPÍTULO II

Misiones franciscanas

HACIA 1604 los franciscanos de Yucatán iniciaron un ambicioso proyecto de reducciones en el sur de Campeche al que se ha denominado "las misiones de las montañas" y que fue clausurado en 1615. El objetivo de este programa era fundar guardianías en pueblos seleccionados en el interior de la zona libre para congregar en ellos a los indios *pudzanes* dispersos en rancherías y, con el tiempo, expandir la evangelización por medio de la apertura de nuevos centros religiosos hasta alcanzar las tierras de los indios gentiles.[192] Los documentos conocidos de la época que refieren ese proyecto de los franciscanos yucatecos no emplean usualmente el término de misiones para catalogar a las guardianías de la montaña, pero el programa que postulaban sin duda tenía ese sentido. Los frailes lograron ganarle a los encomenderos el derecho de incursionar en esa región bajo sus propias condiciones y, sobre todo, pudieron hacer que se prohibiera cualquier intento de conquista por medio de las armas, así como el ingreso de españoles en los asentamientos que se pensaba reducir. La región de emancipación se presentaba como una nueva oportunidad para ensayar la construcción de comunidades cristianas, sin la explotación que los colonos españoles habían impuesto en los pueblos del norte yucateco, y en donde los indios pudieran ser educados en el trabajo y los preceptos cristianos. El interés de los frailes por mantener a los indios lejos de los encomenderos, del trabajo forzoso y de los repartimientos, su preocupación por conocer bien la lengua nativa para la evangelización, el hecho de que se mantuvieran básicamente de las limosnas, y su actitud de predicar con el ejemplo, nos habla de la presencia de un espíritu misionero, todavía arraigado, en el que se postulaba el desarrollo de comunidades indígenas guiadas por el ideal del cristianismo primitivo, un reflejo seguramente de los inicios de la evangelización emprendida por los frailes menores en la Nueva España.[193]

[192] Los franciscanos de Yucatán desarrollaron un programa misional durante el siglo XVII que tuvo como una de sus manifestaciones la fundación de custodias como la de San Carlos de Campeche. Véase Chávez Gómez, "La custodia de San Carlos de Campeche...".

[193] El desarrollo temprano de la orden de San Francisco en la Nueva España se puede consultar en Rubial García, *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la F.dad Media a la evangelización tuwohispana,*

Para reducir a los indios, los frailes llevaron a su favor la alianza con los principales de los pueblos del área colonizada y una serie de ofrecimientos en los que, de hecho, aceptaban algunas de las más importantes demandas de los *pudzanes.* Los indios que se acogieran a su programa no pagarían tributos durante algunos años, al término de los cuales quedarían dentro de las encomiendas del rey lo que, como se ha apuntado, en la provincia de Yucatán se traducía en pagar solamente la mitad del monto tributado a los encomenderos para el caso de las capitulaciones recientes. Los *cbuntanes* de la montaña seguramente interpretaron que ésos eran años propicios para un acuerdo con los religiosos, porque los amenazaba una entrada militar. Aunque los *chilames* hacen referencia al hambre y el despoblamiento durante el *katún 5 ahau* (1599-1618), también señalan la llegada de un nuevo gobierno a Mérida,[194] en probable alusión al gobernador Carlos de Luna y Arellano, quien pudo granjearse la buena voluntad de un sector de la elite indígena.

El episodio de las misiones ha sido relatado en primer lugar por López de Cogolludo, quien se basó en información de los propios franciscanos, y señala que se pudieron fundar cuatro misiones en Ichbalché, Sacalum, Tzuctok y Chunhaz.[195] Un segundo relato fue elaborado por Scholes y Roys quienes utilizaron nueva información, sobre todo los Papeles de Paxbolón-Maldonado, documento que contiene la historia de las misiones desde su fundación hasta su clausura.[196] La necesidad de una tercera versión se justifica porque los Papeles de Paxbolón-Maldonado contienen una serie de cartas de los *batabes* de la montaña, en las que plasman sus demandas frente a la reducción, escritos que son portadores de un discurso político que fue marginado del análisis de los autores de *Los cbontales,* cuyo objetivo se centró en la reconstrucción de la historia de la actividad de los religiosos y en la identificación de los poblados indígenas. Asimismo, las matrículas de los indios reducidos ofrecen datos importantes para el análisis de la organización social de sus pueblos.

Fugitivos y misioneros

Una carta de los indios de Ychcun, Auatayn e Ichbalché fechada el 4 de agosto de 1604, resume los puntos de vista de los *cbuntanes* de esos pue-

pp. 89-188; Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica ala república criolla, 1492-1867,* pp. 122-148; Frost, "¿Milenarismo mitigado o imaginado?".

[194] *El libro de los libros..., op. cit.,* pp. 53-54.

[195] López de Cogolludo, *op. cit.,* t. II, cap. VIII, pp. 130-133.

[196] Scholes y Roys, *op. cit.,* cap. XI.

blos al enfrentar la expansión colonial sobre sus asentamientos, poco tiempo después de la entrada militar patrocinada por Francisco Maldonado y sus compañeros. En esa carta los firmantes exponen sus condiciones para dar la obediencia a la Corona española y a la Iglesia.[197] Asimismo hacen evidente su voluntad de acogerse al programa de reducciones de los franciscanos, seguramente por la labor e influencia de fray Juan de Santa María entre los indígenas de la región.

La decisión de los líderes de la montaña de acercarse a los franciscanos, estuvo seguramente sustentada en la información que tenían de los planes de reducción que impulsaban los encomenderos como Argüelles, Sánchez Cerdán y el grupo de Maldonado. La comunicación de los indios colonizados hacia los indios *pudzanes* y los gentiles era realmente expedita por el intercambio comercial, el parentesco y la afinidad cultural. De acuerdo con López de Cogolludo, fueron los indios de Sacalum los que pidieron primero a fray Juan de Santa María su intervención para llegar a un acuerdo de reducción con el gobernador y el obispo, e incluso algunos de los líderes de ese pueblo acudieron a la ciudad de Mérida en compañía del religioso a negociar con las autoridades coloniales.[198] Aparentemente la mayoría de los principales de la montaña estaba de acuerdo en consolidar una alianza con los franciscanos antes de sufrir una reducción armada.

El documento indígena de agosto de 1604 está encabezado por don Pedro Ek, uno de los dirigentes de mayor rango e influencia en la montaña en ese momento, y por otros 14 *chuntanes* de los tres pueblos, que aseguran haber discutido y estar de acuerdo sobre su contenido y "hablar en nombre de los *macehuales* que allá tienen a su cargo". Pero al final aparecen los nombres de 27 *chuntanes,* incluyendo al escribano Pedro Chí, lo que demuestra que el mensaje de la carta tenía un amplio respaldo entre el liderazgo indígena e incluso entre los *macehuales.* La petición presenta una verdadera propuesta de reingreso a la esfera del dominio colonial, que contempla ventajas comparativas respecto de la situación de los indios de los pueblos cristianos del norte yucateco.

Los indios pretendían quedarse en sus asentamientos "en el monte donde tienen sus labranzas de milpas y otras legumbres para su sustento", y afirmaban que hacía tres años que pensaban y discutían la posibilidad de acercarse a los franciscanos, porque habían sido bautizados y

[197]AGI, México 138, PPM, parte II, Petición de indios huidos al gobernador de concesiones tributarias e informando los motivos de su fuga, 4 de agosto de 1604, ff. lr-3r.

[198]López de Cogolludo, *op. cit.,* t. II, libro octavo, cap. IX, pp. 128-130.

enseñados en la doctrina por esos religiosos antes de escapar a la montaña. Explicaban los motivos de su huida diciendo que "eran muy vejados por los españoles tratantes" que iban a sus pueblos y que les parecía una carga excesiva tener que pagar tributos a los encomenderos e "ir a servir a la tanda contra su voluntad" a muchas leguas de distancia de los pueblos. Pedían además al gobernador un mandamiento para asegurar que ningún español fuera a donde estaban asentados, porque les sería de mucho daño a ellos y a "otros indios *macebuales* que ellos van recogiendo al dicho pueblo" que se habían remontado aún más y que no querían retornar a sus lugares por temor a los españoles, e incluso señalan que una parte de los fugitivos "son gente ariscos" que no deseaban ningún trato con los españoles. Argumentaban que al no haber sido ganados por medio de conquista, tenían derecho a una licencia para no pagar tributos durante 12 años, hasta que todos tengan "de qué [y] con qué pagar" y estuvieran debidamente poblados en sus lugares de la montaña, al cabo de los cuales pagarían solamente la mitad del tributo al rey. A cambio de esas concesiones ofrecían servir a Felipe de Castilla. Hay que señalar que, como en toda negociación, estos indígenas avalaron su petición de prerrogativas, con el ofrecimiento de realizar ellos mismos la tan deseada reducción, pero entablando una relación directa entre los pueblos de la montaña, los franciscanos y el gobernador provincial sin la intermediación de otros españoles.

La influencia del fraile Santa María es más notoria en la perspectiva religiosa de ese documento indígena, que se traduce en un reconocimiento de culpa y arrepentimiento público. Dicen los principales, en un párrafo tomado de las oraciones cristianas, que se ofrecen "con todo su corazón y voluntad al gremio de la Santa Madre Iglesia de Roma", que "creen en un solo Dios verdadero, así en el cielo como en la tierra", y que saben que fueron redimidos por Dios y creados en el mundo para guardar sus sacramentos. Se declaran culpables de no haber enseñado la doctrina a sus hijos y, aun cuando se justifican, se arrepienten de haberse fugado al monte. Por último, para adecuar sus instancias de gobierno de la montaña a las formas coloniales, presentan una elección de gobernador y cabildo, encabezada por Pedro Kantún a quien eligieron por ser hombre instruido y hábil y que consideraban los trataría bien y procuraría "por los pobres". La elección que hicieron los principales reunidos de un solo gobernador para tres pueblos diferentes, marca la existencia de relaciones de sujeción de parcialidades y pueblos a una sola cabeza, que sin duda era Auatayn. Otro documento señala claramente que ese pueblo era la cabecera de una

"provincia" que incluía a Chacvitzil[199] y desde luego a Ichcum e Ichbalché. Pero el poder no estaba centralizado sino que, aun cuando se reconocía una cabecera, las parcialidades y pueblos de la "provincia" mantenían suficiente autonomía para tomar sus propias decisiones. La actitud de nombrar a un gobernador, al estilo de las repúblicas indígenas, se explica por las ventajas que representaba la unidad en las circunstancias de enfrentar la guerra con los españoles. El documento de los tres pueblos indica que Kantún fue el principal que convenció a los demás a ofrecer la obediencia. Sin embargo, poco tiempo después, cuando el peligro de la guerra había pasado, muchos de los principales le negaron su autoridad. La denominada provincia de Auatayn quedaba al norte de los asentamientos cehaches y de la Isla Pac, y seguramente era una formación política de parcialidades y ranchos de mayas que aunque fueron sometidos durante la conquista lograron eludir el dominio colonial y se consolidaron con los migrantes que llegaban del norte.

En este proceso continuo de negociación, el 4 de septiembre de 1604 el gobernador Luna y Arellano recibió la visita de los indígenas Pedro Ek, Pedro Kantún, Francisco Quen, Francisco Tza, Diego Chan, Pedro Zima, Bartolomé Ku, Diego Ake y Francisco Ake -algunos de ellos, firmantes de la carta del 4 de agosto-, quienes llegaron de la montaña a la ciudad de Mérida para ratificarle al gobernador, por medio de los *naguatlatos* Diego de Mora y Gaspar Antonio Xiu, que querían recibir la doctrina porque habían decidido "volverse a ser cristianos". Pero el motivo más importante de la visita de estos caciques era la denuncia de los repartimientos de mercancías que los españoles encargados oficialmente de congregarlos estaban impulsando entre los indios que aceptaban la reducción. Denunciaron que habían recibido de parte de Francisco Maldonado y por medio de su suegro don Pablo Paxbolón 24 machetes para que se los pagaran en cera a razón de 10 libras por cada pieza, pero que ellos no los necesitaban y deseaban devolvérselos. Pedían al gobernador que extendiera una orden a los españoles para que no practicaran este tipo de comercio forzoso.[200]

El nuevo proyecto de reducción comenzó a consolidarse en los meses de agosto y septiembre de 1604, bajo la influencia decidida de los franciscanos y de los mensajes escritos y hablados de los propios indios. En esas

[199] AGÍ, México 138, PPM, parte n, Carta de los indios de Chacvitzil al gobernador, trasuntada en Mérida el 27 de noviembre de 1604, ff. 110v-111v.

[200] *Ibidem*, Auto del gobernador sobre una reunión con indios de la montaña, Mérida, 24 de septiembre de 1604, ff. 60r-v.

condiciones se celebró una reunión en la ciudad de Mérida el 22 de septiembre a la que asistieron el gobernador, el obispo Diego Vázquez de Mercado, el provincial franciscano Antonio de Ciudad Real, el guardián del convento de Mérida Alonso de Ortega y los definidores franciscanos Francisco de Bustamante y Antonio de Villalón. En la reunión se planteó el fracaso de la reducción de Fernández Maldonado, ya que era evidente que los indios supuestamente reducidos habían regresado a sus antiguas costumbres. Se decidió enviar a cuatro religiosos de San Francisco que llevarían un claro mensaje de avenimiento a los indios, a quienes a cambio de reducirse les prometerían que por seis años no se les cobrarían tributos, ni se les impondrían servicios personales "ni otra cosa que los moleste". Asimismo les dirían que podrían escoger "en sus propias tierras" los sitios para poblarlos y que no serían sacados de ellas para llevarlos a otros pueblos.[201] Queda implícito en este proyecto reductor, el respeto a la relación preexistente de los indios con la tierra.

Fray Antonio de Ciudad Real nombró a los frailes Gregorio González, Juan de Santa María, Francisco Matías y Juan García por el conocimiento que tenían de la lengua maya para encabezar la reducción.[202] Desde luego, debido a su comunicación escrita con los caciques de la montaña, fray Juan fue el líder de esa empresa religiosa de conversión. La reducción fue planeada en detalle y entre los objetos del culto y de celebración de los sacramentos que fueron destinados a los pueblos de la montaña estuvieron dos cálices de plata, dos corporales, dos frontales de seda, dos tablas de manteles de ruan, dos casullas y albas con sus estolas, dos campanillas, dos misales, una muy necesaria guía de pecadores de fray Luis de Granada, un crucifijo grande y unos hierros para hacer hostias.[203] Los religiosos tenían el encargo de fundar conventos en lugares apropiados para implantar la Iglesia entre los infieles y tratar de atraer a los gentiles, pero sin incursionar en sus territorios.

Otra carta indígena fue recibida en la ciudad de Mérida el 27 de noviembre de 1604. Estaba dirigida al gobernador de la provincia y escrita por el cacique y cabildo del pueblo de Chacvitzil de "la provincia de Auatayn". En este documento los indígenas expresaban su acuerdo y alegría porque tenían la noticia de que el gobernador había empeñado su

[201] *Ibidem,* Auto sobre una reunión entre el gobernador, el obispo y los franciscanos sobre la reducción de los indios, Mérida, 22 de septiembre de 1604, ff. 63r-65v.

[202] *Ibidem,* Requerimiento de Antonio de Ciudad Real sobre la reducción de los indios de las montañas, ff. 112v-113v.

[203] *bidem,* Relación de objetos destinados a la doctrina de los indios de las montañas, Mérida, 29 de noviembre de 1604, ff. 114r-v.

palabra de condonar los tributos por seis años y de que no serían encomendados a particulares sino al rey. Pero también hacían referencia clara a uno de los principales problemas que ganaba terreno en la relación entre mayas y españoles: el intercambio desigual por medio de los contratos forzosos o repartimientos que se habían extendido en los pueblos bajo el dominio colonial y que ahora se pretendían instaurar en los pueblos de la montaña. El cacique de Chacvitzil pedía no se dejara entrar a los tratantes españoles a sus pueblos porque "sería agravio para los dichos vecinos" e incluso amenazaba con que los indios huirían más al sur si no se cumplía esa demanda. Sin embargo, esta posición no era una negativa rotunda al comercio, ya que el cacique estaba dispuesto a recibir del gobernador algunas piezas de lienzo *tocbomite*[204] y otras cosas para repartirlas entre los vecinos y por las que ofrecía como adelanto del pago tres panes de *copal.*[205]

Fray Juan y sus correligionarios emprendieron el camino a la montaña desde la villa de Campeche el 16 de diciembre de 1604 y, en una carta del día 27, el fraile le informaba con optimismo al gobernador que habían recorrido 35 leguas en 11 días, "declinando del mediodía hacia el oriente" y que el 23 llegaron al pueblo de Ichbalché, que quedaba al sur de Mérida en línea recta, en donde fueron bien recibidos por cerca de 200 indios. En ese documento señala que pasaría el verano del año siguiente estudiando la región para saber a qué poblaciones se podía reducir a los indios, e indicaba dos circunstancias difíciles de vencer: los montes estaban "llenos de gente" y los poblados muy dispersos. El fraile aseguraba que la extensa región comprendida entre Bacalar al oriente y la Chontalpa al poniente estaba llena de ranchos de indígenas fugitivos que tenían entre tres y 15 casas. Estos ranchos estaban agrupados de manera que concentraban asentamientos ubicados a media legua entre uno y otro y entre las concentraciones había de una a dos leguas. La imagen de los asentamientos de la montaña que ofrece fray Juan es muy ilustrativa pues sin duda los ranchos a los que hace referencia son las parcialidades y las casas son las unidades domésticas de las familias extensas. Los agrupamientos serían los pueblos con una cabecera y relaciones de sujeción de parte de las parcialidades, consideradas como divisiones políticas. El reto de los

[204] El *tochomitl* era una manta de algodón adornada con pelo de conejo que fue muy empleada por los indios de Yucatán desde los tiempos previos a la conquista española. De acuerdo con otros documentos estas mantas se obtenían de Tlaxcala y de algunas partes de las Huastecas.

[205] AGÍ, México 138, PPM, parte II, Carta de los indios de Chacvitzil al gobernador, trasuntada en Mérida el 27 de noviembre de 1604, ff. 110v-lllv.

franciscanos consistía precisamente en lograr que las parcialidades se congregaran en cabeceras estratégicas y, como se verá, para lograrlo tuvieron que respetar las relaciones políticas y los liderazgos existentes en el área. En su carta, fray Juan también informaba que al sur quedaban los asentamientos de los indios cehaches y los taitzaes "que es mucha más gente y mejores tierras de ríos y *cacaguatales,* grandes poblaciones y todos gentiles", pero señalaba que estos indios, al enterarse de la presencia de los españoles durante la incursión del grupo de Alonso Fernández, advirtieron a los de Auatayn que no aceptarían mensajeros ni comercio como solían con ellos, y que al que fuera por sus tierras lo matarían flechado.[206]

En ese mismo informe fray Juan expresó su decisión de ir al lejano pueblo de *pudzanes* de Tzuctok, situado a 20 leguas más al sur, y desde ahí escribir un mensaje a los indios cehaches e itzaes, aunque advertía de la dificultad de lograr su reducción por lo extenso e intrincado de "la maesta de la tierra" formada por montes, sierras, ciénagas y ríos, en donde los indios podían evadirse, de manera que "cada indio se puede ir por su parte sin remedio de recogerlos, y que antes que se junten ciento morirán de trabajos todos los españoles". La carta de fray Juan indica que muchos *pudzanes* de la zona de Tzuctok habían optado por abandonar sus asientos de la montaña e incluso que no sembraron sus milpas y que muchas rancherías se habían "escondido y derramado", aunque afirma que con la presencia de los franciscanos estaba cesando ese problema. Y solicitaba al gobernador que enviara una carta, en lengua maya, en la que dejara bien estipulado su ofrecimiento de "quitarles todo trabajo y vejación", que no entrarían españoles a la montaña y que no se les pediría tributo ni servicio que no fuera expresamente para sus propias casas y sustento. Sugería, fray Juan, la apertura de un camino que uniera el pueblo de San Diego con "Chacantán, que es el río de Champotón" con una distancia de diez leguas, empresa que se podía acometer con los indios de la guardianía de Campeche y "los pueblos del padre vicario" -seguramente el curato de Tixchel-, a los que a cambio de su trabajo se les perdonaría el servicio de la tanda durante tres o cuatro semanas. El camino debía salvar dos obstáculos difíciles, una ciénaga junto a la sabana Tilec y una barranca, en el río, que se tendría que allanar para que pudiesen pasar los caballos. Otros obstáculos menores como sierras "no

[206] *Ibidem,* Carta de fray Juan de Santa María al gobernador informando sobre sus actividades en la montaña, Ichbalché, 27 de diciembre de 1604, ff. 117v-118v.

muy agrias" no representaban mayor problema. Advertía el franciscano que en tiempo de verano el río Champotón llevaba poca agua, pero que durante la temporada de lluvias sería trabajoso el tránsito, debido a las ciénagas imposibles de evadir. De todas maneras éste sería el inicio de un camino que condujera a Chiapas.

También sugería fray Juan que el gobernador le otorgara una "amplia" provisión al gobernador indígena de Espeche[207] Francisco Quen, firmante de la carta indígena del 4 de agosto de 1604 y uno de los que visitaron al gobernador en septiembre de ese año, para que se dedicara a reducir a los indios de la región. Pero, a cambio, advertía al gobernador que Pedro Kantún, el cacique nombrado en Auatayn, y quien le servía de guía, estaba causando serios problemas a la empresa de reducción, pues propagaba la noticia entre los otros pueblos de la montaña de que, con el favor de los españoles, era gobernador de todos. Como los *batabes* no querían la intromisión de españoles ni de otros indígenas en sus pueblos, aseguraba fray Juan que Kantún:

> ha inquietado los indios por acá diciendo que todos han de gobernarse por él y recibir las varas de justicia de su mano, y como éstos son ambiciosos y sienten que otros se les entremetan en sus pueblos han estado muy inquieto [s] con esto y otros embustes del Pedro Kantún. Y así me parece que vuestra merced le suspenda el señalamiento de gobernador que entre los demás vuestra merced le hizo y le mande que se vaya a su pueblo de Popolá porque está en el de Auatayn y de allí inquieta a todos los demás de estas montañas. Y así les prometí a los indios lo escribiría y suplicaría a vuestra merced.[208]

Es evidente que la presencia de los franciscanos generó divisiones entre los *chuntanes* de la montaña cuando menos en dos ámbitos. Por un lado, se abrió una disputa por el liderazgo de los pueblos reducidos, que se ahondó con el tiempo y, por otro, un grupo de principales, que se negó a la reducción, se enfrentó a quienes optaron por seguir a los frailes. La advertencia de Santa María sobre el comportamiento del cacique Kantún

[207] Parece referirse fray Juan de Santa María a una parcialidad de la provincia de Auatayn, ya que *Espeche* se puede analizar de la siguiente manera: *He* o *Hex* "puestas al principio de la oración, significan «el que», «la que» [...]; les corresponde una -e, que se pone al final de la primera oración [...]", Rene Acuña (ed.), *Gabriel de San Buenaventura. Arte de la lengua maya*, UNAM, México, 1996, p. 117; *Peech* es un patronímico maya, DMC, p. 642. La traducción podría ser: el que es o pertenece al linaje Pech.

[208] AGÍ, México 138, PPM, parte n, Carta de fray Juan de Santa María al gobernador informando sobre sus actividades en la montaña..., ff. 117v-120v.

y su petición de que fuera destituido no se pudo concretar porque contaba con ascendencia sobre una parte de los indios de Auatayn. Este cacique, quizá por su distanciamiento con fray Juan, decidió abandonar con su gente el pueblo de Auatayn para trasladarse a otro sitio denominado Chimal y desde ahí escribió una carta en la que pedía concesiones e incluyó algunas advertencias al gobernador sobre los efectos negativos que se seguirían de no hacer caso de sus peticiones. Junto con Kantún, firman este documento el gobernador don Miguel Queb, así como regidores, alcaldes, mayordomos y el maestro de escuela. Si no podía extender su poder sobre los indios de la montaña, al menos podría conservar su preeminencia entre sus seguidores. Bien sabía el cacique que sin la participación de los dirigentes nativos, la empresa de la reducción sería un verdadero fracaso. En ese documento, escrito el 25 de enero de 1605, le comunicaba al gobernador su decisión de trasladarse al asiento de Chimal "para juntarnos con todo nuestro pueblo", donde construirían su iglesia para recibir a los padres que les enseñarían el evangelio. Pero al mismo tiempo advertía el *batab* Kantún que sus indios esperaban no quedar encomendados a particulares ni recibir agravios de los españoles ya que podrían evadirse nuevamente, de ahí que solicitara al gobernador que:

> por amor de Dios que nos favorezcas que no queremos dar otra vez tributo a los españoles, solamente queremos tributar a nuestro padre el rey de majestad. Y asimismo, nuestro obedecido padre, por irnos acercando a Champotón ninguno nos hará agravio porque vamos a poblar a Chimal, y si fuese la gente agraviada despoblarse han cuando los agravien porque aún no está fuerte su cristiandad.[209]

Un nuevo informe de fray Juan de Santa María para el gobernador llegó desde Ichbalché en los primeros días de enero de 1605, en el que pedía se le enviaran algunos indígenas cantores que supieran leer y escribir, de los pueblos de Calkiní, Xoca, Chacan y Oxcutzcab, para que fueran a los numerosos pueblos y rancherías de la montaña de Ichbalché "a leerles las cartas que el dicho padre les escribe" y para ayudar a los misioneros a escribir las cartas que, con frecuencia, mandaban a los indios de los pueblos apartados, ya que los religiosos no habían encontrado indígenas diestros en esos oficios que quisieran ayudarlos. En especial

[209] *Ibidem*, Carta de Pedro Kantún al gobernador, Auatayn, 25 de enero de 1605, *ñ.* 121r-122r.

fray Juan solicitaba a un indio herrero de Oxcutzcab llamado Gaspar Uz para que fuera enviado con su mujer y familia, y a un cantor de nombre Diego Ku. También insistía en la necesidad de abrir el camino de San Diego hasta el río Champotón, pero señalaba que en esa obra no fueran incluidos los indios de la montaña ya que era un trabajo "a que no están habituados". Aunque el religioso pretendía relevar a los indios de la montaña de la construcción del camino, expresaba la necesidad de que, al igual que los demás de la provincia, dieran las limosnas para el sustento de los frailes. De nuevo insistió en la necesidad de retirar del escenario de los pueblos de la montaña a Pedro Kantún, pero esta petición no contó con el apoyo del gobernador, quien le sugirió al fraile que "disimule con Pedro Kantún y lo ocupe en algunas cosas donde menor daño haga".[210]

Durante esos meses fray Juan escribió tres o cuatro cartas a los caciques del lejano pueblo de Tzuctok para exhortarlos a su conversión, pero de acuerdo con un informe de fray Francisco Matías, las respuestas de esos indios habían sido plasmadas con un lenguaje satírico, y expresaban el temor que tenían de que fueran los soldados españoles a su pueblo "como lo hubo antiguamente de unos españoles que mataron a sus padres". Sin embargo, para averiguar las intenciones de los religiosos, cuatro caciques de Tzuctok llegaron a Ichbalché para entrevistarse con los indios de ese pueblo, a quienes expresaron que aunque no estaban juntos, sino viviendo en muchas rancherías, se congregarían y harían su iglesia. Asimismo, dijeron que la mayor parte de sus indios no estaban bautizados.[211] Existen suficientes indicios para pensar que la mayor parte de los indios de Tzuctok eran descendientes de los pueblos del norte de la provincia cehache, que después de las reducciones tempranas a Champotón y luego las del alcalde Sánchez Cerdán[212] buscaron refugio en asentamientos más lejanos. De ahí que recordaran la muerte de sus padres a causa de las enfermedades y la persecución de que fueron objeto. Lo más seguro es que *pudzanes* tradicionalistas de pueblos del área colonizada también se hubieran ubicado en ese sitio, lo que explicaría por qué los líderes se dividieron poco tiempo después al enfrentar la posibilidad de ser reducidos a un lugar cercano a Champotón. Los indios originarios de la provincia cehache seguramente pugnaron por permanecer en Tzuctok, mientras que los

[210] *Ibidem*, Auto del gobernador sobre un informe de fray Juan de Santa María, Mérida, 16 de enero de 1605, ff. 126v-128v.

[211] *Ibidem*, Carta de fray Francisco Matías al provincial, Ichbalché, 7 de enero de 1605, ff. 128v-130r.

[212] Véase capítulo I de este libro.

fugitivos provenientes de los pueblos colonizados se mostraron más condescendientes a la reducción negociada.

En ese momento el avance en la reducción de los indios dependía, en buena medida, de los ofrecimientos que los religiosos les hacían. Para los *pudzanes*, que habían conocido la experiencia de la colonización española en carne propia, el avenimiento con los frailes estaba en estrecha relación con el cumplimiento de diversas condiciones que representaban grandes espacios de autonomía política y cultural. La sujeción al rey y la reconciliación con el cristianismo, que los indios aceptaban simbólicamente, mediante la promesa de pagar tributos moderados y recibiendo a los frailes, representaban en realidad una estrategia para contener el avance de la colonización a sus pueblos, una estrategia que consistía en ceder lo mínimo indispensable para resguardar las estructuras básicas de su sociedad y eludir a los encomenderos, comerciantes y repartidores. Por eso los indios de la montaña reiteraban, cada vez que les era posible, que no deseaban la entrada de españoles a sus pueblos. En esas condiciones incluso la manutención de los frailes en esos pueblos representaba un serio problema, ya que el pago de limosnas podría traducirse, de nuevo, en la fuga de los indios reducidos. Por ese motivo, Juan de Sanabria, el defensor de los indios, solicitaba que los recursos para el sustento de los misioneros se obtuviera de las arcas reales.[213]

La decisión radical de los indios de la montaña de vivir apartados de los españoles se expresa claramente en una carta que fray Juan escribió el 31 de enero de 1605. En ella refiere que fray Gregorio González presionaba a los indios del pueblo de Chacvitzil para trasladarse a un nuevo asiento cercano a Champotón, pero que los indios estaban determinados a volver a la montaña "antes que acercarse a los españoles". Fray Juan proponía, en cambio, que a estos indígenas se les permitiera repoblar "un asiento viejo que se llama Bolonpetén" hasta donde se les podría ir a impartir la doctrina con facilidad.[214] El asiento viejo de Bolonpetén en realidad estaba poblado también por indígenas de origen cehache y siguió recibiendo en las décadas siguientes a numerosos indígenas que se evadían del régimen colonial. Hacia 1668 fue uno de los bastiones de los indios que se levantaron en armas con la intención de expulsar a los españoles de Yucatán.

[213] AGÍ, México 138, PPM, parte n, Petición de Juan de Sanabria al gobernador, Mérida, 22 de enero de 1605, ff. 131r-132v.

[214] *Ibidetn*, Carta de fray Juan de Santa María al gobernador, Ichbalché, 31 de enero de 1605, ff. 133v-134r.

También entre los religiosos se abrieron importantes disputas sobre la estrategia más apropiada para la reducción y sobre quiénes eran sus mejores aliados entre los indios. Aun cuando fray Juan recelaba, el cacique Pedro Kantún mantuvo firme su influencia entre los indios que se estaban reduciendo y, además, contaba con la simpatía de fray Gregorio González quien decía que era un indio "vivo" y que gracias a él se estaban reduciendo numerosos indios infieles. En una carta al gobernador fray Gregorio reiteraba los buenos servicios prestados por Kantún y en su opinión se requería de su presencia en la población, de indios reducidos, que se planeaba fundar en una laguna denominada Tabacao, situada a 10 leguas de Champotón, a donde irían a vivir entre 600 y 700 indios. También decía en favor de Kantún que gracias a él se logró que fueran a ver al padre Santa María los indios "más dificultosos de todos" y gentiles de Tzuctok, pueblo que era el paso para muchos indios que estaban hacia el sur.[215] El padre Gregorio se apuntaba éxitos personales al afirmar que él había logrado la conversión de más de 300 tributarios y que en total se habrían reducido ya unos 600 indios y que muchos estaban haciendo sus casas e iglesia cerca de una gran laguna "de muy linda agua".[216]

Conflictos irresolubles

A principios de 1609 los indios de Chacvitzil y Auatayn escribieron sendas cartas al defensor de los naturales Juan de Sanabria y al gobernador para solicitar que se les permitiera trasladar sus asientos a uno nuevo, también denominado Chacvitzil, situado a sólo media legua del original y a dos leguas de Auatayn. Las cartas indígenas, acompañadas de la solicitud del defensor, fueron llevadas al provincial franciscano Nava.[217] Los argumentos de los indios para cambiar el asiento de su pueblo son muy ilustrativos de los requerimientos que debía satisfacer un lugar para ser útil como asentamiento indígena, teniendo en cuenta la división del trabajo en ias unidades domésticas. Aseguraban los indios que en el lugar en el que se encontraban se abastecían de agua en una laguna que en tiempo de sequía se agotaba completamente y las mujeres, encargadas del abastecimiento del agua, tenían entonces que caminar hasta el lugar conocido como

[215] *Ibidem,* Carta del padre fray Gregorio González al gobernador, Champotón, 6 de febrero de 1605, ff. 136v-137r.

[216] *Ibidem,* Carta sobre la actividad de los misioneros, Champotón, 5 de febrero de 1605, ff. 134r-135v.

[217] *Ibidem,* Petición de Juan de Sanabria defensor de los indios para que se permita trasladar su población a los indios de Chacvitzil y Auatayn, ff. 146r-148r.

Tambila-Chacvitzil, y por el esfuerzo "las que están preñadas se abortan muchas veces". Asimismo, decían que los hombres acostumbraban desde hacía tres años cultivar sus milpas en el sitio propuesto, que eran buenas tierras para maíz y cacao y que ya habían trazado el nuevo pueblo y señalado el lugar para construir una iglesia. Por último afirmaban que los indios de Auatayn también estaban de acuerdo con el cambio de sus asientos por la misma causa de escasez de agua.[218] Los frailes citados como testigos de parte de los indios, fray Rodrigo Tinoco y fray Juan de Buenaventura, confirmaron que los asientos en los que estaban los indios no habían sido los apropiados, pero que se eligieron en medio de "los alborotos" que hubo cuando se realizó la reducción en 1604 y que la falta de agua era una realidad. También afirmaban que el nuevo lugar que se proponía estaba mejor comunicado por tierra y por el río (Mamantel) hacia Tixchel, Popolá y otros pueblos cristianos.[219] El 21 de febrero el gobernador Luna y Arellano otorgó la licencia a los indios para el cambio de asiento.[220]

Esta petición de los indios de Auatayn y Chacvitzil de nuevo reavivó el interés por la reducción de los indios más apartados. Fray Pedro Beleña escribió al provincial un testimonio en el que describía la situación de las misiones. Hacía más de siete meses que la doctrina de Tzuctok había sido abandonada y sus habitantes estaban "por ello para dejar la cristiandad". En su opinión la causa principal de este fracaso era que los indios no tenían buenas relaciones con el padre Francisco Matías, por lo que proponía a fray Juan de Buenaventura para que se hiciera cargo de esa doctrina.[221] El gobernador Luna y Arellano tomó cartas en el asunto y reiteró su política de fomentar la reducción por medios pacíficos atrayendo a los indios a pueblos más cercanos de la provincia para lo cual escribió cartas, en acuerdo con el provincial, a los caciques de Cauich, Tzuctok, Chacvitzil e Ichbalché para informarles que se enviaba como visitador a fray Juan de la Cruz, el guardián del convento de Hecelchakán, a fin de que examinara el estado de la evangelización en los pueblos de la montaña, viera la necesidad de trasladar los asientos y se informara de los agravios que los indios hubieran sufrido de los religiosos.[222] Sin embargo, al mismo

[218] *Ibidem*, Carta de los indios de Chacvitzil al gobernador, s/f, ff. 148v-149r.
[219] *Ibidem*, Declaración de fray Rodrigo Tinoco y fray Juan de Buenaventura, Mérida, 21 de febrero de 1609, ff. 149r-151r.
[220] *Ibidem*, Auto del gobernador, San Diego, febrero de 1609, ff. 153v-154v.
[221] *Ibidem*, Carta de fray Pedro Beleña, Mérida, 21 de febrero de 1609, ff. 151r-153v.
[222] *Ibidem*, Carta del gobernador a los indios de la montaña, San Diego, 7 de marzo de 1609, ff. 157r-v.

tiempo el gobernador también comisionó al antiguo reductor de indígenas, el alcalde de Campeche Francisco Sánchez Cerdán, para que auxiliara en la visita y de esa manera allegarse una opinión diferente que complementara la visión del fraile.

Pero la noticia de la presencia de Sánchez Cerdán no fue bien recibida por los caciques de la montaña, que recordaban sus actividades pasadas como reductor. Fray Francisco Matías envió un mensaje al gobernador, el 14 de marzo, para advertirle que los indios estaban "muy tristes y algunos medio alborotados" por las noticias que tenían de que serían enviados españoles a la montaña y además señalaba que apenas hacía cuatro días que había podido reducir a 38 indios de los montes. Reiteraba cuánto aborrecían los indios la entrada de españoles a sus pueblos y solicitaba se le permitiera acudir a la ciudad de Mérida, con una delegación de indígenas, a exponer sus puntos de vista. Por último pedía se permitiera a los indios mudarse a los lugares elegidos por ellos mismos.[223] La noticia de una posible incursión armada de los españoles se extendió por los pueblos de la montaña y la negativa reacción de los indígenas llegó a Bacalar en la forma de un rumor. Se decía que los indios preparaban una sublevación para matar a los españoles de esa villa y que comenzaría el jueves santo.[224] El cabildo envió una carta urgente a Luna y Arellano explicándole que había regresado a Bacalar el indio Andrés Pech después de varios años de ausencia y había confesado llevaba consigo gran cantidad de indios de los pueblos reducidos de Campeche para la insurrección. También se decía que los indios de Tzuctok y Chimun habían matado al padre Matías y a otros dos españoles, por lo que el cabildo solicitaba el auxilio urgente de hombres y armas para contener la supuesta rebelión. La respuesta del gobernador recriminaba al cabildo de Bacalar por pensar que un indio como "Andresillo" pudiera estar fraguando una gran rebelión, pero de todas maneras decidió enviar a seis soldados al mando del cabo Bartolomé Picón.[225] Ciertamente no existió sublevación indígena en Bacalar en el año de 1609.

[223]*Ibidem*, Carta de fray Francisco Matías al gobernador, Ichbalché, 14 de marzo de 1609, ff. 169v-170v.

[224]E1 Jueves Santo es una fecha señalada en las sublevaciones indígenas del Yucatán colonial. En la conjura de Yobaín el gobernador mandó resguardar las iglesias durante la Semana Santa porque se suponía un ataque indígena. También en la sublevación de Sahcabchén de 1668 los indios decidieron unirse a la rebelión en la víspera de ese día. Es muy probable que los indígenas vieran esta fecha, cuando se conmemora la conjura entre Judas y los sacerdotes judíos para lograr aprehender a Cristo, como propicia para realizar sus propios planes de levantamiento y sublevación. Sería un caso de apropiación del calendario cristiano para integrarlo a su visión cíclica de la historia.

[225]López de Cogolludo, *op. cit.*, t. II, libro octavo, cap. XV, pp. 161-163.

El visitador de la montaña, fray Juan de la Cruz, salió primero hacia el pueblo de Cauich y desde ese lugar convocó a diversos indios principales de la comarca que conocían bien la región y eran aliados de los religiosos y de Sánchez Cerdán, para tomarles su parecer. Entre los entrevistados estuvieron; el cacique de Tichz don Juan Ucan, "indio muy práctico de todas estas montañas por las haber andado muchas veces", Andrés Chi, los alcaldes Juan Balam y Luis Ceh, el nuevo cacique de Hema don Juan Xol y Vicente Chal. Con la información obtenida fray Juan escribió, el 1o. de abril, una relación al provincial en la que apuntaba los asentamientos indígenas y su distancia desde Cauich. Este pueblo de Cauich estaba situado a 22 leguas al sur-suroeste de Ticul y Oxcutzcab, a 12 leguas al sur-sureste de la villa de Campeche y a 16 leguas al sur de Hecelchakán. En su relación el fraile situaba al pueblo y guardianía "que ahora se hará nueva" de Sacalum a 15 leguas al sur-sureste de Cauich, en camino derecho a la villa de Bacalar. De acuerdo con el fraile este pueblo quedaba en el cruce de los caminos a Bacalar y Chiapas, por lo que sugería trasladar ahí la guardianía ubicada en Tzuctok. También decía que en Sacalum sólo habitaban 25 indígenas idólatras.[226]

La información emitida por Sánchez Cerdán corroboró la información de los indígenas y estuvo de acuerdo en que Cauich sería un lugar estratégico para atraer a los indios *pudzanes* y un enlace en los caminos que se planeaban abrir hacia Chiapas, Verapaz y Guatemala. Al mismo tiempo sería un lugar seguro para los frailes ya que en los pueblos alejados, como el de Tzuctok, sufrían ataques de los indios. Citaba, como ejemplo, el caso de un indio de la montaña llamado Pedro Pan que había ido a Cauich en compañía de los indios de Tzuctok e increpó a fray Joseph del Bosque en presencia de todo el pueblo con "palabras tan afrentosas y vocablos tan feos y enormes que todos estos indios quedaron escandalizados". No se explicaba Sánchez Cerdán cómo un indio que había sido arriero toda su vida y que estaba amancebado con su propia hija después de quitársela a su marido y con quien tenía dos hijos pudiera ofender a su ministro "más de lo que dijeron los judíos a Cristo la *dominica in pasione".*[227] El argumento del alcalde de Campeche ponía de relieve el escaso terreno ganado por los frailes en el desarrollo de las reducciones desde 1604. El problema era particularmente grave en los pueblos montaraces del sur, en los que

[226] AGÍ, México 138, PPM parte II, Relación de fray Juan de la Cruz, Cauich, 1o. de abril de 1609, ff. 161r-163r.

[217] *lbidetn,* Declaración de Francisco Sánchez Cerdán sobre el lugar para situar un convento, Cauich, 1o. de abril de 1609, ff. 163r-166r.

un grupo importante se negaba a reducirse y sobre todo a abandonar sus costumbres, al grado que eran frecuentes los conflictos con los religiosos.

Aunque lleno de enfermedades, el viejo reductor de infieles Sánchez Cerdán había acompañado a fray Juan de la Cruz a Cauich, el pueblo que él mismo había reducido años atrás, y el conocimiento que había acumulado sobre los indios de la montaña desde la década de 1570 le sirvió para ofrecer algunos consejos al fraile y al gobernador. Escribió que era inútil que fueran solamente frailes a la montaña:

> por estar los indios que habitan en ellas ladinos, criados que han sido de españoles y hacen y harán siempre burla de los religiosos porque vivan cada uno en la ley que quisieren, más desvergonzadamente que antes porque saben que el religioso no se lo ha de estorbar, y si les osan hablar y si les quieren reprender luego fingen que se quieren ir a las montañas adentro como lo hacen sólo a fin de que el religioso les deje vivir idolatrando y usando de sus ritos y vivir toda su vida amancebados.

En opinión de Sánchez Cerdán, los indios manejaban una astuta estrategia que consistía en reiterar su amenaza de huir montaña adentro para impedir las incursiones de los españoles y mantener sus costumbres, y que su relación con los frailes favorecía este intento. De ahí que propusiera acompañar la entrada con 50 o 60 soldados españoles para auxiliar y defender la labor de los misioneros. También señalaba, el experimentado reductor, la importancia estratégica de Cauich, pues quedaba a 50 leguas de las lagunas de la Verapaz y que el camino que se usaba por tierra hacia Chiapas pasaba por el pueblo de Akamyzan, un poblado de indios yucatecos a 30 leguas de Cauich. Reiteraba su opinión sobre el verdadero motivo que tenían los indios para oponerse a la entrada de españoles a la montaña y preferir a los frailes, pues asentaba que la causa:

> es que se juntan cuatro o cinco ladinos con otros tantos mandones y van aparte y le dicen: padre, noticia tenemos que envían españoles acá, ve allá y estórbalo porque si no vas nos iremos todos a las montañas y los pueblos. En oyendo esto lo creen y vienen acá y lo cuentan y con esto están los indios muy gozosos y contentos.[228]

[228] *Ibidem*, Relación de Francisco Sánchez Cerdán al gobernador, Campeche, 16 de marzo de 1609, ff. 170v-173v.

La comunicación del gobernador Luna y Arellano, que anunciaba la visita de fray Juan de la Cruz y de Sánchez Cerdán, suscitó una convención de los caciques y *chuntanes* de los pueblos reducidos, que fue realizada el 3 de abril de 1609 en el pueblo de Cauich. Acudieron a esta reunión los gobernadores, alcaldes y regidores de los pueblos que habían sido trabajados por los frailes: Ichbalché, Auatayn, Chacvitzil, Tzuctok, Sacalum, Tixan, Petcah y del propio Cauich. Durante la reunión se leyó la carta que llevó el visitador y, después de discutir su contenido, decidieron escribir una respuesta conjunta al gobernador expresando su decisión de continuar dando la obediencia, pero reiterando sus condiciones, que apuntaban a mantener sus asentamientos apartados de la influencia de los encomenderos, repartidores y colonos. Hay que destacar en este documento, de origen indígena, tanto la expedita comunicación entre los principales de esos pueblos como su decisión de efectuar una acción política concertada para enfrentar una nueva avanzada de reducción, como fue interpretada la llegada de fray Juan de la Cruz y de Sánchez Cerdán. De manera especial, los caciques que participaron en la convención y acuerdo de Cauich exigían la continuación de la merced para no pagar tributo durante 10 años. Además solicitaron al gobernador que nombrara a una persona "de entendimiento" para que continuamente visitara sus pueblos y junto con los religiosos prosiguiera la reducción de los indios infieles y que en Cauich se edificara una iglesia y convento para que sirviera de centro religioso en los días de fiesta, domingos, *Corpus Cristi* y pascuas. Y de manera particular pedían que se les hiciera "merced de que se les dé de limosna unas trompetas y ciriales para la iglesia de la dicha cabecera, porque será mucha alegría y contento de oír la voz de las trompetas en el dicho pueblo y en esto recibirán bien".[229] Seguramente los indios conocían dos disposiciones reales que madaban, desde 1607, que a los que se redujeran mediante la predicación no se les cobrarían tributos durante 10 años.[230]

Ese mismo 3 de abril, el gobernador y alcaldes de Cauich escribieron una carta dirigida al provincial fray Fernando de Nava para decirle que en ese lugar se estaban reduciendo muchos indios y le solicitaban enviara como ministro a fray Joseph del Bosque para hacerse cargo permanente del convento que se construiría allí y en el caso de que fray Joseph no pudiera ir entonces proponían que se les enviara como vicario a fray Alonso

[229] *Ibidem,* Extracto trasuntado de carta de los indios, Cauich, 3 de abril de 609, ff. 158v-160v.
[230] León Pinelo, *op. cit.,* vol. II, pp. 1903-1904.

de Guzmán, el fraile que estuvo -junto con Sánchez Cerdán- en la fundación del pueblo de Cauich en 1605.[231]

A finales de abril el gobernador de Tzuctok don Antonio Canché envió, asimismo, su mensaje para aceptar la reducción a un nuevo sitio mediante tres cartas, en las cuales se puede ver la división existente entre los *chuntanes* de ese pueblo a causa de las distintas posiciones tomadas ante las propuestas de los religiosos. Los seguidores de don Antonio estaban dispuestos a ser trasladados, en contraste con algunos principales que se negaban a dejar su asiento original, incluyendo a uno que era ahijado del gobernador de la provincia. El 29 de abril don Antonio y sus adeptos mandaron una carta a Luna y Arellano en la que afirmaban su decisión, tomada en acuerdo con fray Juan de la Cruz, de irse a poblar a Chacvitzil con los otros pueblos que ya estaban en ese sitio, porque decían que en ese lugar había buena agua y que estaba más cerca de los religiosos, y en cambio en el asiento de Tzuctok

> pasan mucho trabajo porque se mueren algunos indios sin confesión por estar su pueblo muy lejos del pueblo de Chacvitzil a donde es cabecera, y por estar su pueblo lejos y apartado del convento de Chacvitzil no acude el padre a decirles misa a menudo sino es a dos y tres semanas y por ser el camino también muy trabajoso de andar.[232]

Sin embargo, en las otras dos cartas los seguidores del cacique don Antonio advertían que un indio principal llamado Pedro Yam había salido hacia Mérida para entrevistarse con el gobernador, y negaban que fuera representante suyo pues no sabía cuál era su intención.[233] Don Antonio aparentaba desconocer que el indio Yam había salido acompañado de Diego Quen el indio principal ahijado del gobernador -por lo que en la montaña era conocido como El mariscal- y que el viaje a Mérida tenía como propósito evitar el traslado de los indios de Tzuctok al asiento de Chacvitzil.

La posición de los indios que se negaban a abandonar Tzuctok fue asumida en Mérida por el defensor Sanabria, quien escribió una petición ante el gobernador argumentando que desde hacía muchos años los indios estaban reducidos en ese lugar y "arraigados de tierra y heredades,

[231] AGI, México 138, PPM, parte II, Petición de los indios al provincial, Cauich, 3 de abril de 1609, ff. 160r-161r.

[232] *Ibidem*, Carta de los indios del pueblo de Tzuctok escrita al gobernador, Tzuctok, 29 de abril de 1609, ff. 199r-200r.

[233] *Ibidem*, ff. 200r-202r.

casas y solares y árboles frutales, aves y ganado de cerda y sembradas este año sus sementeras". Señalaba el desconsuelo de los indios por la propuesta de fray Juan de la Cruz de que despoblaran Tzuctok para irse a Chacvitzil a cuatro jornadas de camino, y advertía que aun cuando existían razones válidas para la reducción no era ese el momento, porque los indios no estaban del todo quietos y pacíficos y amenazaban con internarse en la montaña. Sanabria había logrado una carta del provincial para detener la reducción a Chacvitzil o a cualquier otro sitio y pedía el mandamiento del gobernador en el mismo sentido.[234] El reacomodo poblacional impulsado por la visita de fray Juan de la Cruz condujo a que, a su vez, los indios de Chacvitzil propusieran su traslado a un lugar denominado Chunhaz. El 1o. de junio los caciques y cabildos de Auatayn y Chacvitzil mandaron un escrito al gobernador en el que ofrecían su reducción al asiento de Chunhaz por "ser buena tierra y de buena agua y río con mucho pescado a donde tendrán bien de comer".[235] Estos principales de Auatayn y Chacvitzil mantenían desde hacía dos años tratos comerciales con "los indios que llaman canules que están poblados junto las tierras de los ahytzaes y están tres días de jornada a su pueblo", indios que les habían asegurado estar dispuestos a la reducción.[236] Los canules eran, aparentemente, una parcialidad de indios gentiles separada y al sur de los cehaches y al oeste de los itzaes y su denominación se debía a que estaban gobernados por el linaje canul. El traslado de los indios se concretó por fin en el asiento de Chunhaz, hasta donde llegó el grupo de indios de Tzuctok que seguía al gobernador don Antonio. Desde ese lugar algunos principales de Tzuctok mandaron una carta a Luna y Arellano, el 6 de junio, para pedirle que don Antonio se mantuviera como su cacique, "por su buena cristiandad".[237]

Es evidente que la actuación de fray Juan de la Cruz como comisario de la nueva reducción y las noticias de que irían españoles a la montaña desarticuló la propuesta original del conjunto de los caciques que ofrecían concentrarse en Cauich para crear un gran pueblo. Las discordias entre los principales de la montaña sobre el traslado y entre los misioneros y el poder civil causaron fuertes tensiones en el área. Un grave problema seguramente fue la elección de los lugares para la congregación, ya que el

[234] *Ibidem,* Petición de los indios Tzuctok, presentada al gobernador por el defensor de los naturales, Mérida, 12 de mayo de 1609, ff. 175r-176r.

[235] *Ibidem,* Carta escrita al gobernador por los indios de los pueblos de Auatayn y Chacvitzil, 1o. de junio de 1608, ff. 188v-189r.

[236] *Idem.*

[237] *Ibidem,* Carta de los indios de Tzuctok reducidos al pueblo de Chunhaz, Chunhaz, 6 de junio de 1609, ff. 187v-190r.

traslado ponía en peligro el liderazgo de un sector de los *chuntanes.* Una parte de los indios cuestionaron el desempeño de fray Juan por medio de una carta que el cacique don Francisco Tun y el cabildo de Ichbalché mandaron al gobernador el 2 de junio, en la que hicieron serias acusaciones al fraile y a los otros religiosos.[238] Poco tiempo después, el 15 de junio, el defensor Juan de Sanabria escribió un memorial en nombre de los indios de Ichbalché y de otros pueblos reducidos para señalar los diversos problemas graves que había generado la oposición de los caciques a la reducción. El defensor había recibido la carta de Ichbalché escrita en lengua maya y el trasunto le sirvió de base para redactar su memorial.[239]

Tanto el documento indígena como el memorial del defensor decían que el fraile se había extralimitado en sus funciones de comisario reductor. Lo acusaban de haber mandado al alguacil mayor de Ichbalché, Francisco Yama, a aprehender a 20 indígenas que se habían reducido en el mes de marzo y entre ellos a cinco indios nacidos en la montaña que aún no recibían el bautizo. Estos indígenas fueron llevados a la cárcel para ser enviados a Mérida, pero como lograron escapar el fraile mandó dar 50 azotes al alguacil Yama, y según el cacique don Francisco Tun los indios fugitivos no retornarían a la reducción. Este además le hacía saber al gobernador que los indios de Ichbalché ya no consentirían ser trasladados a Cauich y argumentaba impedimentos agrícolas para justificar la oposición así como la continua amenaza de la huida. Dice que en su pueblo los indios estaban realizando sus rozas y sementeras y que "si los mudan contra su voluntad se irán los indios al monte".[240]

Pero la acusación más grave que se hizo al fraile fue la reducción forzosa que efectuó en el pueblo de Tzuctok, que fue quemado para obligar a los pobladores que se negaban a la reducción a trasladarse a Chunhaz. Ésta fue la primera vez que el pueblo de Tzuctok fue destruido. De acuerdo con el documento indígena, a los que se oponían a ir al nuevo asiento se les encerraba en la cárcel hasta que daban su consentimiento:

> y después de ido todo el pueblo mandó el padre comisario quemar ochenta cargas de maíz y diez cargas de frijoles porque no volviesen más en el dicho pueblo. Y también se quemó dos arrobas de cera que

[238] *Ibidem,* Carta de los indios de Ichbalché al gobernador en contra de fray Juan de la Cruz, Ichbalché, 2 de junio de 1609, ff. 183r-185v.

[239] *Ibidem,* Petición del defensor de los indios en nombre de los pueblos de la montaña presentada al gobernador en Mérida a 15 de junio de 1609, ff. 176r-177r.

[240] *Ibidem,* Carta de los indios de Ichbalché..., ff. 183r-184r; Petición del defensor de los indios en nombre de los pueblos de la montaña..., ff. 176r-177r.

también es de la comunidad y también se quemó dos puercos -digo ocho- y la carne que se había quedado lo repartió a los perros pudiéndolos dar a sus dueños para comer, pues les costaron sus dineros.[241]

Como se ha visto, los indios enemigos del cacique de Tzuctok enviaron a la ciudad de Mérida a Pedro Yam y Pedro Quen para hacer frente a las intenciones reductoras del religioso. Estos principales pudieron llegar a Mérida y obtener una comisión de Luna y Arellano para evitar el traslado, pero al regresar a Ichabalché fray Juan mandó encarcelar a Yam, le decomisó el documento del gobernador y después lo trasladó en canoa hasta el pueblo de Cauich. Los indios que se oponían a la reducción tuvieron entonces que enviar a otros dos mensajeros a la ciudad de Mérida en forma secreta y por caminos desconocidos para evitar ser apresados.[242] Estos hechos sirvieron de base al defensor Sanabria para argumentar que los religiosos estaban usurpando la jurisdicción del gobernador sobre los indios y que, por tanto, se debía dar mandamiento para que los indios reducidos volviesen a sus pueblos, ya que los religiosos no tenían facultad para azotar, encarcelar o mover de lugar a los indios sin una licencia expresa del gobernador. De ahí que pidiese una comisión escrita y trasuntada a la lengua maya a fin de que los indios pudieran retornar a sus pueblos.[243] Una manifestación más de la continua disputa por la jurisdicción sobre la población indígena. El provincial Nava defendió la actuación de los frailes, asegurando al gobernador que lo expresado por los indígenas eran mentiras, pero al mismo tiempo ordenó el regreso de Juan de la Cruz y de Francisco Matías a la ciudad de Mérida para que hicieran una relación de lo ocurrido.[244]

Estas acusaciones contra los religiosos motivaron que se diera marcha atrás a este intento reductor. El 15 de junio el gobernador escribió una carta a los caciques y principales de Chacvitzil, Tzuctok, Cauich y demás asientos reducidos, en la que les decía estar informado de lo que estaba sucediendo en las misiones y describía ampliamente lo referido por el cacique Tun y el defensor de los indios. También les ratificaba que la jurisdicción de los indios dependía de la gobernación y no de los reli-

[241] *Ibidem*, Carta de los indios de Ichbalché..., ff. 184r-v.

[242] *Ibidem*, ff. 184v-185v.

[243] *Ibidem*, Petición del defensor de los indios en nombre de los pueblos de la montaña..., ff. 177v-179r.

[244] *Ibidem*, Carta de fray Fernando de Nava al gobernador, Mérida, 2 de junio de 1609, *(f. 182v-183r.*

giosos. Mandó que se permitiera al indio llamado El mariscal ir al pueblo que quisiera y también pedía a los caciques de Ichbalché y de Tzuctok que ampliaran y remitieran la información y que no obedecieran a los religiosos excepto en lo relativo a la doctrina. Incluso amenazaba a los caciques con la pérdida de sus cargos si no cumplían con su mandato.[245] Otra carta del gobernador, con fecha de 26 de junio, fue enviada a los caciques de Tzuctok, Auatayn y Chacvitzil para reiterarles que habían sido reducidos sin el permiso del gobernador y que no debían permanecer en los nuevos asientos sino retornar a sus pueblos, en donde debían estar mientras no recibieran una orden suya. Y enviaba un segundo mandamiento para que no obedecieran a los religiosos cuando no tuvieran licencia del gobernador provincial. Refiere la carta enviada por el cacique y cabildo de Ichbalché y les informaba que había llegado a un acuerdo con el provincial para detener la reducción.[246]

De nuevo, el día 27 de junio, Juan de Sanabria alegaba en favor de los indios, en especial de los de Tzuctok, Auatayn y Chavitzil que habían sido reducidos al asiento de Chunhaz. Argumentaba que había sido una decisión de los propios indios poblar esos tres lugares cuando aceptaron volver a la fe cristiana en 1604, lugares en "donde tenían hechas sus casas y repartidos sus solares y sembrados de árboles frutales y gallinas y puerquesuelos y tenían contento", pero que contra su voluntad los habían llevado a Chunhaz.[247]

Juan de Sanabria presentó, el 21 de julio, una larga petición en nombre de los gobernadores, alcaldes, regidores y vecinos de los pueblos de Tzuctok, Ichmachich e Ichbalché que fueron reducidos a Chunhaz, en la que apuntaba nuevos datos sobre los agravios sufridos por los indios y en especial sobre la destrucción de Tzuctok. En este alegato Sanabria hizo el recuento de las reducciones desde 1604 explicando que los pueblos formados mantenían la obediencia a la Corona y la fe cristiana y estaban en paz, y que a ellos habían retornado "muchos otros indios que habitaban en los montes como salvajes infieles". Y al quererlos congregar fray Juan de la Cruz en un solo pueblo "los ha alborotado e inquietado", especialmente debido al uso de la fuerza. Sanabria ofrecía nuevos datos de la destrucción de Tzuctok, de donde los indios salieron "llorosos, descontentos y

[245] *Ibidem,* Carta que el señor mariscal escribe a los indios de las montañas, Mérida, 15 de junio de 1609, ff. 180v-182v.

[246] *Ibidem,* Carta que el mariscal Carlos de Luna y Arellano escribe a los gobernadores de las montañas, Mérida, 26 de junio de 1609, ff. 187r-188r.

[247] *Ibidem,* Carta del defensor sobre la reducción de tres pueblos a Chunhaz, Mérida, 27 de junio de 1609, ff. 185v-187r.

afligidos viendo sus casas, solares y sementeras que tenían sembradas, desamparadas". Además del maíz y la cera quemada en la casa de la comunidad, los indios perdieron el grano que tenían en sus casas y que no podía ser contabilizado, y por el calor murieron las gallinas y los cerdos. Ponía como ejemplo que a Pablo Yam se le quemó una petaquilla con su ropa y diez tostones porque los religiosos lo emplearon como guardia de la casa en donde estaban. El defensor aseguraba que los indios habían llegado al pueblo de Chunhaz sin bastimentos ni casas para resguardarse y que el lugar estaba lleno de mosquitos, el agua era mala y abundaban las ciénagas, de manera que pronto comenzaron a morir las mujeres y los menores "y se murieron todos con el descontento y aflixión con que allí vivían imaginando en el agravio que se les había hecho por el dicho padre fray Juan de la Cruz deseando volverse a su asiento de Tzuctok y aunque lo intentaron lo dejaron de poner por obra considerando no tenían casas donde meterse ni maíz para comer, gallinas ni puercos que criar".[248]

De manera que cuando llegó el mandamiento del gobernador para que los indios retornaran a sus pueblos originales, los indios de Tzuctok no pudieron hacerlo porque su pueblo había quedado destruido por el fuego, y al parecer se fueron al de Ichbalché desde donde conjuntamente con los otros pueblos ahí reunidos solicitaron un nuevo mandamiento para que no fueran agraviados y trasladados otra vez. De todas formas, el asiento de Tzuctok se repobló en pocos años, con sus habitantes originales y con nuevos *pudzanes.* También fue parte de la queja del defensor la suerte que corrieron los dos principales que acudieron a Mérida a solicitar la comisión para evitar el despoblamiento de Tzuctok. Diego Quen cayó enfermo en Chunhaz y tuvo que ser trasladado a Tzuctok para evitarle la muerte, y a Pedro Yam fray Juan de la Cruz "le mandó atar las manos a un palo y le dieron por su mandado, quitada la camisa, ochenta azotes, y de corrido y afrentado, por haber sido en público, se fue y ausentó del dicho pueblo que no se sabe de él".[249]

Pero también habían huido de Ichbalché, sin recibir el bautizo, los 30 indios recién reducidos del pueblo de Ichmachich, encabezados por sus caciques Diego Cocom y Gaspar Yam, porque fray Juan quería obligarlos a vivir en Chunhaz y había encarcelado tres veces a los caciques. Gracias al mandamiento del gobernador esos indios retornaron a su pueblo,

[248] *Ibidem,* Petición del defensor de los indios Juan de Sanabria al gobernador, San Diego, 21 de julio de 1609. ff. 193r~195v.
[249] *Ibidem,* ff. 196r-v.

en donde permanecieron.[250] Las diligencias del defensor concluyeron con tres cartas que Luna y Arellano envió por separado a los caciques de Ichmachich, Ichbalché y Tzuctok para reiterar su decisión de dar por concluida la reducción.[251]

Al terminar el episodio de la frustrada reducción, fray Juan de Buenaventura sustituyó a De la Cruz en la misión de Ichbalché, a donde llegó en el mes de octubre de 1609 y pudo conocer de cerca la vida que llevaban los indios de la montaña que habían retornado a la cristiandad y que distaba mucho de la pretendida vida evangélica que preconizaban los frailes. Es claro que fray Juan no estaba satisfecho con lo que se había logrado durante los seis años de esfuerzos franciscanos para que los indios de la montaña llevaran una vida apegada al evangelio. Levantó una memoria de los indios, que envió al defensor, y por ella dio cuenta de que muchos se negaban a regresar a sus pueblos originales temerosos de que sus caciques los castigaran por los delitos cometidos antes de huir. Particularmente le molestaba lo que llamó los "amancebamientos públicos" de los indios, ya que vivían "todos trocados" y cuando se les recriminaba alegaban que "son sus mujeres y que tienen hijos en ellas". La información que ofrece, aunque escasa, nos permite saber que en pueblos como Ichbalché predominaban las familias extensas que residían en la misma vivienda. Estas unidades domésticas de carácter patrilocal incluían a un jefe de familia en el que recaía la autoridad, a los hijos solteros y a las hijas y sus maridos. De ahí que el fraile acusara a los ancianos y "más principales" de tener a los mancebos de sus hijas en sus propias "casas, manteles y cama", con dominio sobre ellos ya que los empleaban en hacer sus milpas. Comparaba la vida fuera de matrimonio y el estado de la moral de los indios de la montaña con la vida en "Xinebra y Montpellier de Francia", lugares en donde no se cometían tantos pecados como en Ichbalché cuyos indios, además, se reían de sus sermones públicos y privados. Expresaba su deseo de abandonar ese pueblo que a su juicio estaba "usurpado del demonio" por el mal gobierno, ya que los caciques y justicias permitían todos los pecados para mantener el control de la mano de obra de los *macehuales* y los enviaban al monte a buscar cera con la que costeaban sus frecuentes borracheras.[252]

[250] *Ibidem,* ff. 197r-198r.

[251] *Ibidem,* Cartas del gobernador a los caciques de Machich, Ichbalché y Tzuctok, Mérida, 31 de julio de 1609, ff. 201r-204v.

[251] *Ibidem,* Carta de fray Buenaventura de Valdés al gobernador sobre la situación en el pueblo de Ichbalché, 18 de noviembre de 1609, ff. 204v-208r.

El fraile ofrece referencias que evocan, por un lado, el predominio de la unidad doméstica de tradición maya y, por otro, el apego formal de los indios al cristianismo cuando apunta que no había casa en donde no hubiera uno o dos hombres fugitivos "descasados" de otros lugares de la provincia viviendo con las hijas de los habitantes del pueblo, pero que al mismo tiempo "todos vienen con mucha devoción a misa y oyen sermón". Una vez más se apunta la reiterada decisión de los indios *pudzanes* de no tener tratos con los españoles pero aseguraba que muchos de los casados que abandonaron a sus mujeres, para escapar a la montaña, irían por ellas a sus pueblos. Por último, el fraile pedía el auxilio del gobernador para solucionar el grave problema de lo que llamaba la barbarie de los indios ya que estaba llegando la cuaresma y no se atrevía a absolver a ninguno. Expresaba su decisión de cerrar las puertas del convento y salir de ese pueblo en el que los indios se burlaban de sus sermones y no le temían ni al provincial, sino que decían obedecer nada más al gobernador. En su opinión había que obligar a los *pudzanes* a ir por sus mujeres para luego regresar a sus pueblos originales y que cuando todos los "descasados" se fueran quedarían cerca de 200 habitantes con los que podría permanecer un religioso, pues "más vale servir a Dios con pocos que al demonio con muchos". Pedía al gobernador, "por las entrañas de Dios", que diera un mandamiento para obligar a los indios a ir en busca de sus mujeres aprovechando que "tienen tanto amor a esta tierra por verse sin españoles que irán al cabo de la provincia" por ellas.[253]

Quizá por esta opinión sumamente negativa del fraile Buenaventura sobre la vida que llevaban los indios de la reducción de Ichbalché y por sus estrictos sermones, cuando cayó enfermo a principios de diciembre y tuvo que retirarse a Champotón, los principales aceptaron de inmediato su petición de escribirle al gobernador para solicitar el envío de otro religioso. De acuerdo con este documento, fray Juan y muchos indígenas estaban enfermando en esos meses por lo que era urgente la presencia de un ministro.[254] Las opiniones de fray Buenaventura son ilustrativas de la realidad que se vivía en las misiones. La influencia de los religiosos en los indios era mínima y se constreñía a obligarlos a cumplir con los actos formales del culto, pero sus enseñanzas en poco habían cambiado la conducta social de los *pudzanes,* que vivían según sus propias reglas. En lugar del esperado sitio de cristianismo primitivo, fray Juan encontró en la

[253] *Idem.*
[254] *Ibidem,* Carta de los indios de Ichbalché al gobernador, 4 de diciembre de 1609, ff. 208r-v.

montaña las manifestaciones abiertas de la cultura maya que le disgustaron tanto.

Es obvio que este intento emprendido por los franciscanos a lo largo de 1609 para reordenar los asentamientos de los indios reducidos y atraerlos a lugares más cercanos a los conventos de la provincia no tuvo los resultados deseados por el gobernador y los frailes, ya que causó serios conflictos entre los caciques y principales de los pueblos, como lo demuestra el caso de Tzuctok. Asimismo generó la desarticulación de los pueblos con su entorno inmediato y condujo a que un sector de los indios reducidos estuviera dispuesto a regresar a la montaña para evadir a los españoles. En los hechos este reordenamiento representaba el retiro de los frailes de los asientos más alejados en donde los indios pudieron sentirse con mayor libertad. Como se ha mencionado el propio pueblo de Tzuctok comenzó pronto a repoblarse con sus habitantes originales y con otros indios fugitivos de la provincia. Por otro lado, en los pueblos como Ichbalché y Chunhaz la presencia de los franciscanos era nominal y aunque los indios cumplían con las formalidades del culto cristiano mantenían un estilo de vida apegado a las costumbres antiguas.

Un ejemplo excelente para ilustrar la autonomía y las relaciones de sujeción entre los asentamientos de la montaña, al margen de los religiosos, lo ofrece un documento que los indígenas Baltasar Balam y Diego Uz enviaron a fray Joseph del Bosque el 17 de marzo de 1610. En él relataban una incursión de los indios del pueblo de Sacalum, que era misión franciscana, contra su asentamiento denominado Xayha, situado a más de 30 leguas de ese lugar y en las cercanías de la villa de Bacalar. Los indios de Sacalum atacaron armados, durante la madrugada, al pueblo de Xayha de donde se llevaron cerca de 20 indios entre mujeres y jóvenes "presos, atados y con colleras" obligándolos a dejar sus casas, maíz, gallinas, *cacaguatales* y alhajas. Poco después Baltasar y Diego lograron escapar y llegaron a un pueblo del partido de Bacalar llamado Chancacan, desde donde pudieron trasladarse a Mérida. Alegaban que habían nacido en Xayha y solicitaban la intervención del gobernador para que los indios que fueron robados pudieran regresar a su pueblo, y para lograr su propósito recurrían al argumento de que deseaban ser adoctrinados por el cura de Bacalar.[255] Aun cuando no se especifica claramente el propósito de los indios de Sacalum con ese ataque, es posible que el robo de las mu-

[255] *Ibidem,* Carta escrita a fray Joseph del Bosque por los indios de la montaña, Mérida, 17 de marzo de 1610, ff. 208v-209v.

jeres y de los menores tuviera la intención de obligar a los varones a ir a radicar al pueblo cabecera.

Congregación a Sahcabchén y Cheusih

Después del intento reductor de 1609, por cuatro años se mantuvo un precario equilibrio entre los frailes reductores y los pueblos de la montaña, que contaban con los mandamientos del gobernador a su favor para defenderse de la congregación a otros sitios. Pero a mediados de 1614 comenzaron a generarse nuevas tensiones y conflictos que ocasionaron que los religiosos decidieran abandonar las misiones que habían construido con mucho esfuerzo. Estas tensiones surgieron, en primer lugar, como resultado de la petición que hiciera Francisco Maldonado para que le entregasen los 600 indios de encomienda de los pueblos de la montaña, de acuerdo al contrato que se firmó con el gobernador Fernández de Velazco para la entrada de 1604 y, en segundo lugar, fueron producto de un renovado intento emprendido por el gobernador Antonio de Figueroa, con el apoyo de los frailes, para llevar a los indios a vivir a lugares cada vez más cercanos a los conventos de Champotón y Campeche. El resultado de los conflictos fue el abandono de las misiones y el reforzamiento de esa extensa zona como un refugio de indígenas libres. La historia de esta región entre 1615 y 1668, año en la que estalla la rebelión de Sahcabchén, demuestra que a pesar de los esporádicos intentos por reavivar la presencia española, este territorio se mantuvo como el refugio de numerosos indígenas *pudzanes* de los pueblos cristianos de la provincia, que repoblaron los asentamientos originales, crearon otros y fomentaron alianzas políticas para contener la colonización española.

En septiembre de 1614 Francisco Maldonado solicitó al gobernador Figueroa que se cumpliera el acuerdo de entregarle indios de encomienda, alegando haberse cumplido ya los diez años de exención de cargas tributarias que el rey otorgó a los indios reducidos de 1604. Nuevamente argumentaba que gracias a sus esfuerzos y a los de su suegro don Pablo Paxbolón se había logrado la reducción de los pueblos de Auatayn y Chacvitzil y que gracias a ello los misioneros pudieron luego reducir otros pueblos como Tzuctok, Chunhaz, Ichmachich, e incluso aseguraba que en Ulumal y Champotón había indígenas de los que se redujeron gracias a su entrada. Por esta razón pedía, en calidad de encomienda, 600 indios casados y tributarios, con sus hijos y mujeres, con el compromiso de en-

señarles la doctrina cristiana.[256] La petición del encomendero es una prueba irrefutable de la razón que tenían los indios en 1604 para negarse a la reducción, ya que efectivamente Maldonado y sus correligionarios sólo buscaban indios de encomienda. En esa ocasión la estrategia indígena había dado resultado porque al abandonar sus asientos generaron un vacío territorial que hizo inútil la entrada de los españoles. Asimismo, la alianza con los franciscanos les garantizó durante algunos años la prohibición de que los encomenderos incursionaran en la región de emancipación.

Tampoco los frailes habían logrado mucho, pues la realidad mostraba la precaria cristiandad y obediencia de los indios. La dificultad de lograr la reducción y las estrategias indígenas de resistencia son evidentes en una carta que el más crítico de los frailes al proyecto de las misiones, fray Juan de Buenaventura, escribió en Ichmachich, en la que exponía los problemas que enfrentaba para desarraigar las idolatrías de los indios reducidos. El religioso se dirigió al gobernador al enterarse de que unos indios llamados Gabriel Coyí y Diego Cocom de una ranchería de ese pueblo habían llevado varias quejas en su contra a Mérida y afirmaba, como lo hiciera Sánchez Cerdán en 1609, que era una costumbre de los indios amenazar con la huida, en este caso al acudir ante el gobernador en contra de los religiosos como una estrategia para defender sus costumbres. Aducía fray Juan que, al hacerlo, el indio "siempre se ha vuelto riendo y se ríe porque con sólo eso nos inquieta y da mucha pesadumbre". Para no variar, señalaba el fraile que la zona de la montaña se estaba poblando con indígenas de la provincia que continuamente llegaban huidos. Para defenderse de las quejas en su contra informaba que los indios querellantes Coyí y Cocom se habían retirado del asiento de Ichmachich y formaron una ranchería situada a nueve leguas con gente que convocaron y juntaron de diversas partes, en donde "están borrachos de *balché* todo el año e idolatrando". A esos indios fray Juan les había decomisado en los días anteriores a su informe un cesto con "ídolos" y afirmaba que otros los tenían escondidos en el monte. Se quejaba, asimismo, de que el cacique de Ichmachich se negaba a ayudarle a edificar una iglesia, ya que sólo había una enramada que se construyó cuando se pobló el sitio, y en su opinión los indios se fueron a la ranchería a idolatrar en oposición a su propuesta de construir una verdadera iglesia.[257]

[256] *Ibidem,* Petición de Francisco Maldonado para que se cuenten seiscientos indios de los reducidos y se le den en encomienda, 10 de septiembre de 1614, ff. 210v-213v.

[257] *Ibtdem,* Carta de fray Juan de Buenaventura al gobernador, Ichmachich, s/f, ff. 221v-224v.

Afortunadamente fray Buenaventura presentó una relación de los indios que se habían retirado a la ranchería "o cueva de ladrones" como le denominó, en la que asentó los nombres de los hombres casados y su pueblo de nacimiento. Esta información ilustra la tendencia de los indios de los pueblos cristianos a permanecer unidos en los pueblos de la montaña, en la medida en que fuera posible.

TABLA 4

FRECUENCIA DE PATRONÍMICOS POR PUEBLO DE ORIGEN EN UN RANCHO DEL PUEBLO DE ICHMACHICH, 1614

Pueblo de origen	*Frecuencia de patronímicos*	*Total*
Oxcutzcab	Yam (3), Kuyoc (3), Cocom (2), Itzá (2), Miz (2), Ci, Pat, Couoh, Ek, Miz, Dzel, Ba, Chulim, Dzuí, Puc y Mo (1)	22
Maní	Pech (2), Ku (1)	3
Halachó	Coyí (1)	1
Yotolín	Cab (1)	1
Hunucmá	Cal (1)	1
Calkiní	Cen(1)	1
Hecelchakán	Yam (1)	1
Campeche	Chan (1)	1
8 pueblos	24 patronímicos	31

Así, de los 31 indios que se retiraron de Ichamachich para formar la parcialidad, 22 eran originarios de Oxcutzcab, algunos más de pueblos cercanos y el resto de poblados situados en el camino a la montaña, como Halachó, Calkiní y Hecelchakán. El liderazgo de Diego Cocom se explica porque pertenecía al grupo de Oxcutzcab, en tanto que Gabriel Coyí probablemente fuera el dirigente de los otros fugitivos. Pero al levantar la matrícula, el fraile estaba consciente de que sólo conocía a una parte de los indios que vivían en esa ranchería, esto es, los que se dejaban ver o "los que parecen de día" y sabía de la existencia de otros indios a los que se refiere como "los que tienen escondidos" o en otros términos los que "son de condición lechuzas o murciélagos",[258] es decir, que sólo visitaban el pueblo por las noches.

Por otra parte, durante una visita general, el gobernador Figueroa emitió desde el pueblo de Calkiní, el 3 de enero de 1615, un auto para que

[258] *Ibidem,* Matrícula de los indios de una ranchería de las montañas levantada por fray Juan de Buenaventura, s/f, *tí.* 224v-225v.

nuevamente se procediese a reducir los pueblos de la montaña a lugares más cercanos a los conventos de Champotón y Campeche. De acuerdo con esta medida, los asentamientos de la montaña tendrían que congregarse en uno o dos pueblos a donde pudieran acudir los frailes con mayor frecuencia y facilidad. Para llevar a cabo su propuesta Figueroa ordenó escribir cartas a los gobernadores y alcaldes de los pueblos de la montaña para que fueran a Champotón a una entrevista en la que el propio gobernador se encargaría de exponerles los motivos de la reducción.[259]

La reunión entre el gobernador y los caciques y principales se realizó en Champotón el 31 de enero y sus resultados fueron unos acuerdos que sirvieron de base para un nuevo reordenamiento de los asentamientos indígenas. El escribano de la visita, Francisco de Sanabria, llevó el relato de la reunión a la que también asistieron fray Buenaventura, guardián de la montaña, y fray Pedro Beleña, guardián de Calkiní.[260] Frente al gobernador y a los frailes, los caciques dieron su consentimiento para la reducción seguramente exponiendo sus propias condiciones y se discutió sobre los lugares más apropiados para congregar a los indios. Los frailes estuvieron de acuerdo en que San Diego Ulumal o San Antonio Chunhaz serían los sitios más adecuados. En particular el fraile Buenaventura, quien era ya guardián del convento de San Antonio de Ichcayab, se pronunciaba por el sitio de Chunhaz para llevar a los indios que se encontraban en ese pueblo, a donde se había trasladado al menos una parte de los indios de Tzuctok, y a los de Ichmachich, Sacalum y Chacvitzil.[261]

Como de costumbre, el parecer del fraile Buenaventura estuvo marcado por su experiencia, producto de años de vida entre los indios de la montaña, y por su estricta opinión sobre la continuidad de las idolatrías en la vida religiosa de los indios reducidos. Exponía la dificultad de predicar en los asentamientos porque muchos estaban situados a 40 o 50 leguas de las cabeceras y para llegar a ellos se tenía que ir por caminos ásperos y serranías, ríos y ciénagas peligrosas como la de Chuntzitz que tenía una extensión de tres cuartos de legua y en la que estuvo a punto de perder la vida al caer de su cabalgadura y tuvo que salir "nadando a la cola de un caballo". Decía que, en sus pueblos, los indios estaban en plena libertad, sin doctrina ni evangelio y que evitaban cumplir con los sacramentos

[259] *Ibidem,* Auto del gobernador Antonio de Figueroa para la reducción de los indios de las montañas, Calkiní, 3 de enero de 1615, ff. 228v~230r.

[260] *Ibidem,* Testimonio de Francisco de Sanabria sobre una reunión con los indios de la montaña, Champotón, 31 de enero de 1615, ff. 230r-232r.

[261] *Ibidem,* Parecer de fray Juan Buenaventura sobre la reducción de los pueblos de la montaña a lugares más cercanos a los conventos, Champotón, lo. de febrero de 1615, ff. 235r-237v.

"antes se ríen de lo que yo les digo y predico, con que quedo desconsolado de ver cuán poco fruto hace la palabra de Dios en ellos". Afirmaba -después de una década de iniciadas las misiones- que habría unos 600 indios en los pueblos reducidos, pero que de ellos sólo 40 eran indios gentiles, recién convertidos a la fe cristiana y los demás eran fugitivos de las guardianías de Hecelchakán, Calkiní, Tabi, Tacul, Maní y otros pueblos de la provincia, en donde se habían bautizado y muchos dejaron mujeres e hijos. Acusaba a los indios de haber hurtado mujeres y de vivir "incestuando con sus hijas y parientas muy cercanas así en afinidad como en sanguinidad". Por la libertad y la lejanía regresaban a los ritos y costumbres de su gentilidad:

> y yo como su ministro en el tiempo que he estado entre ellos los he hallado idolatrando en ídolos de barro y de piedra y se los he quebrado y reprendido este pecado y no he sido bastante a desarraigarles de esta maldad. Y por gozar de todo lo sobredicho y vivir desenfrenadamente y no pagar tributo a sus encomenderos, a quien tienen obligación, se están en los dichos pueblos sin querer reducirse a más cercanos asientos, todo lo cual he visto por vista de ojos y por mis pies andado.[262]

El entonces anciano Sánchez Cerdán, también fue consultado para saber su opinión sobre los mejores sitios a los que podría llevarse a los indios reducidos, misma que expresó en su memorial de febrero de 1615. Señalaba dos lugares que había conocido en sus entradas a la montaña y por las noticias que tenía de parte de los indios de Champotón. El primero era Tubacab en las sabanas de Chubhal (o Chunhaz) en donde estaban dos lagunas grandes y hondas "con mucho pescado" y el otro lugar estaba entre Ichbalché y el río Champotón, "a donde se va de allí al río de Champotón para venir a esta villa" y añade que ese río se llamaba Checantun.[263] El segundo lugar estaba ubicado a 12 leguas de la villa de Campeche, en donde aseguraba había "muy lindas montañas para labranzas" y donde se podía emplear el río Checantun para acceder a San Diego (Ulumal). Según el alcalde ésa era la ruta que seguían los religiosos para llegar a Ichbalché, así como los comerciantes españoles que se adentraban a la montaña a vender mercaderías y comprar cera y los propios indígenas. Afirmaba que ya había señalado esos sitios a los frailes Gregorio González, Fran-

[262] *Ibidem,* ff. 235r-237v.

[263] Fray Juan de Santa María escribió que el río Champotón se llamaba Chacantán, *y* en este documento Sánchez Cerdán lo nombra Checantun.

cisco Torralba y Juan de Santa María, pero advertía que Ulumal no era un lugar apropiado, porque a pesar de estar a sólo tres leguas de Champotón era un sitio de pantano y lodazal "y muy enfermo, que sólo mosquitos y tábanos pueden habitar en él", por lo que sus habitantes lo habían abandonado para ir a Champotón. Sánchez Cerdán no omitió su opinión sobre los indios de la montaña, sobre todo de los que se hallaban en la zona de Sacalum. Refería cómo fray Juan Roldán, quien fue guardián de Ichbalché, "fue al asiento de Sacalum y de allá salió más que de paso por ser la gente más belicosa" y que no les hacían caso a los religiosos y vivían según su ley. Estos indios daban protección a los fugitivos e incluso amenazaban a los indios de los pueblos del norte que acudían por ellos.[264]

Para los caciques de Ichcayab, Tzuctok, Sacalum y de los otros pueblos la propuesta del gobernador Figueroa y de los religiosos llevaba implícito un grave peligro, pues bien sabían que al congregarse en uno o dos poblados con seguridad se les obligaría a pagar tributos a los encomenderos al haberse cumplido el plazo de diez años de exención tributaria. Por esta razón acudieron ante el protector Gonzalo Pérez para que, en su nombre, ratificara al gobernador su decisión de no ser encomendados a particulares. En el alegato presentado por el protector se refiere que los caciques insistían en que durante la reducción en 1604-1605 los frailes les prometieron que nunca serían encomendados a particulares, sino que sólo tributarían al rey. Asimismo advertían que Luna y Arellano había concertado con ellos una capitulación en ese mismo sentido y que sólo estaban dispuestos a tributar a la Corona. De cumplirse esas condiciones los indios estarían dispuestos a congregarse en lugares más cercanos a los pueblos cristianos.[265]

Pero los caciques no sólo acudieron ante el protector, sino que durante su estancia en Champotón celebraron una convención en la que discutieron hasta asumir una posición única, misma que plasmaron en dos cartas.[266] El primer documento fue el resultado de una reunión de cabildo del pueblo cabecera y "demás pueblos" de San Antonio Ichcayab, celebrada el 1o. de febrero, con la presencia de los gobernadores don Juan Pol y don Francisco Canché y 17 principales, incluyendo al escribano Fran-

[264]AGÍ, México 130, Memorial de Francisco Sánchez Cerdán trasuntado el 26 de febrero de 1615, ff. 157v-262v.

[265] AGÍ, México 138, PPM, parte II, Petición del protector Gonzalo Pérez Nájera al gobernador, Champotón, s/f, ff. 237v-238v.

[266]*Ibidem*, Carta de los indios de las montañas al gobernador solicitando no ser encomendados a particulares, Champotón, 2 de febrero de 1615, ff. 239r-240r.

cisco Tec, reunión a la que también asistió el guardián de la montaña fray Juan de Buenaventura. El cacique don Francisco Canché era la cabeza de los indios de Tzuctok que se habían ido a vivir a Ichcayab. En este documento los principales establecían su decisión de aceptar reducirse al "asiento y lugar de Chunhaz y asiento de Sahcabchén", que era la propuesta que había hecho fray Juan al gobernador. Pero a cambio de la reducción, pedían se les permitiera ser tributarios de la Corona y no de particulares, y como símbolo de la firmeza de su decisión ofrecían pagar, de inmediato, dos reales por cada persona del pueblo "para señal y reconocimiento de que somos y hemos de ser encomendados por tributarios de su majestad". Al pagarse los dos reales se levantaría una matrícula y de esa manera los indios quedarían registrados como tributarios del rey, con lo que se evitarían pleitos posteriores con los encomenderos. Exigían, asimismo, los indios de Ichcayab que ese trato fuera plasmado en una capitulación en lengua maya "para que se lea en todos nuestros pueblos en público a oído de todos" y para que de esa manera la reducción fuera aceptada por los *macehuales* sin mayores problemas. Sin embargo, y seguramente en espera de que la capitulación fuera aceptada por la contraparte española, los indios de Ichcayab alegaban que se tendría que esperar al menos un año para proceder a la reducción a fin de tener el tiempo suficiente para construir, en el nuevo sitio, una iglesia en la que sería colocado el retablo del santo patrono San Antonio. También solicitaban ese año para esperar a que llegara el tiempo de la seca y poder comenzar a preparar sus nuevas milpas. Por último, pedían al gobernador que enviara un mandamiento al cacique del lejano pueblo de Tahpuu o Tipú para que no diera asilo a los indios que huían de Ichcayab, como ya lo había hecho con 30 indios que escaparon.[267]

El segundo documento indígena fue elaborado el 2 de febrero por los caciques de Timulcayab, San Antonio Tzuctok, San Jerónimo Sacalum, San Francisco Sacmachich y San Lorenzo Ulumal que concertaron congregarse juntos en un pueblo nuevo. En esa carta los caciques establecen su obediencia al rey y al gobernador Figueroa, a quien tratan con todo respeto, al decir "besamos las manos y los pies cuatrocientas veces como subditos e hijos a su padre", para después afirmar que:

> Nuestra voluntad y deseo es que seamos todos encomendados por tributarios de nuestro señor rey y no a otra persona alguna, porque no

[267] *Ibidem, Cana* de los indios de las montañas pidiendo al gobernador ser encomendados al rey y ofreciendo reducirse a Chunhaz y Sahcabchén, 1o. de febrero de 1615, ff. 240r-241v.

queremos ni es nuestra voluntad que seamos encomendados a alguna persona español, porque así prometimos de ser encomendados a su majestad y así nos prometieron los padres cuando nos trajo a reducir que habíamos de ser. Y nos holgamos mucho de oír las palabras que nos dijeron, los cuales son el padre fray Juan de Santa María y el padre fray Francisco Matías y el padre fray Joseph del Bosque y el padre fray Juan de Buenaventura. Y asimismo parece por capitulación que nos dio el mariscal gobernador que fue de estas provincias [...] así recibimos mucho contento y se alegró nuestros corazones.[268]

En el transcurso de los siguientes días los caciques y principales que estaban en Champotón fueron a visitar los posibles lugares en donde se levantaría el pueblo nuevo, en compañía del religioso Pedro Beleña y del alguacil mayor de la gobernación. En especial se visitaron los asientos de Ulumal y Chunhaz en las cercanías de Sahcabchén, lugar que fue preferido por la mayoría de los caciques, porque tenía buenas tierras y montes para hacer las sementeras, cenotes y ríos comunicados con el mar y por lo tanto tendrían pescado y caza en abundancia. Además distaba sólo cuatro leguas de Champotón hacia donde ya se estaba abriendo el camino.[269]

El 15 de febrero el gobernador Figueroa y el provincial Nava acordaron, en la ciudad de Mérida, que la reducción se debía efectuar en el sitio señalado por los indios en las sabanas de Sahcabchén hasta donde se trasladarían los ornamentos, pilas bautismales y demás implementos del culto de las iglesias de los pueblos que serían abandonados. Los religiosos encargados de concretar la reducción pondrían mucho énfasis en comunicar a los indios que se aceptaba su petición de no ser encomendados a particulares sino a la Corona.[270] El día 18 fueron nombrados Juan de Buenaventura y Joseph del Bosque, conocedores de los pueblos del interior, para iniciar la reducción.[271] El gobernador escribió entonces una carta dirigida a los gobernadores de los pueblos de la montaña en la que señalaba la comisión de esos religiosos y les pedía que acudieran con su gente a las sabanas ya elegidas llevando los bienes de las iglesias y que

[268] *Ibidem,* Carta de los indios de las montañas al gobernador solicitando no ser encomendados a particulares, 2 de febrero de 1615, ff. 239r-240r.

[269] *Ibidem,* Relación de Francisco de Sanabria sobre diligencia para la reducción de los indios, Champotón, febrero de 1615, ff. 241v-244r.

[270] *Ibidem,* Acuerdo para la reducción de los indios entre el gobernador y el provincial, Mérida, 15 de febrero de 1615, ff. 253v-255v.

[271] *Ibidem,* Auto en el que se encomienda a fray Juan de Buenaventura y a fray Joseph del Bosque la reducción de los indios, Mérida, 18 de febrero de 1615, ff. 25év-257r.

comenzaran a labrar sus milpas, a cambio de lo cual enfatizaba que "no pagaréis tributo a otra persona que a su majestad [...] ni los enviaré a ningún servicio personal ni consentiré que entren españoles en vuestras tierras". También ofrecía la prerrogativa de no pagar tributo durante 10 años a los indios que no hubieran sido bautizados y que se redujeran, después de lo cual quedarían como tributarios del rey.[272] La carta del gobernador tendría el carácter de un título o mandamiento en el futuro. Se elaboró un programa con diez cláusulas para efectuar la reducción, que los religiosos tendrían que cumplir al pie de la letra:

- Ir primero al pueblo de Ichbalché para entregar la carta del gobernador con los acuerdos de Champotón al cacique y principales para que ellos a su vez la remitieran a los caciques de los otros pueblos.
- Convencer a los caciques y a los indios de que en las sabanas elegidas había lo necesario para la subsistencia como agua, montes, frutas, etcétera.
- Procurar que los indios fueran durante el mes de marzo a las sabanas a rozar la tierra para sus milpas, de manera que el abasto de maíz estuviera garantizado al cumplirse el traslado.
- El padre Buenaventura iría primero, con todos los indios que fuera posible al nuevo asiento, llevando los ornamentos de las iglesias, mientras el padre del Bosque esperaría hasta reunir a los demás indios.
- Se prohibía que fuera cualquier español en compañía de los frailes reductores.
- Se prohibía que hubieran perros y arcabuces durante la entrada.
- En el nuevo asiento se haría una iglesia y un aposento para los religiosos y luego las casas de los indios, procurando que fueran mejores que las que hubieran dejado en la montaña.
- Se avisaría de inmediato al gobernador de la llegada de los indios.
- Se recomendaba a los religiosos que no intentaran la reducción de los indios gentiles con la ayuda de indios amigos, pues no existía cédula real para ello.
- Los indios de los pueblos de Sacalum y Tzuctok podrían quedarse en el pueblo de Cauich a donde el provincial les mandaría un religioso. Por último, el gobernador reiteraba las promesas del acuerdo de Champotón.[273]

[171] *Ibidem*, Carta del gobernador a los indios de las montañas, Mérida, 18 de febrero de 1615, ff. 262v-263v.

[17i] *Ibidem*, Instrucción a fray Juan de Buenaventura y fray Joseph del Bosque para la reducción de los indios, Mérida, 22 de febrero de 1615, ff. 265r-266v.

Para acondicionar las sabanas de Chunhaz se mandó una comisión a Francisco de Villalobos para que, junto con fray Buenaventura, llevara indios de las comunidades de San Diego China, Ulumal, Ceiba-Ciho y Champotón a fin de construir la iglesia y el aposento de los religiosos, a cambio de quedar relevados de acudir a la tanda del servicio personal de la villa de Campeche durante tres semanas.[274] Asimismo, el gobernador Figueroa envió un mandamiento a los caciques de esos pueblos para que enviaran a los indios tanderos, así como el maíz que pidieran los frailes para el sustento de los indios de servicio, comprometiéndose a pagar los jornales, el maíz y el alquiler de los caballos requeridos.[275]

El 12 de marzo comenzaron los trabajos de la reducción con la llegada, a las sabanas de Chunhaz, de los indios encargados de construir la iglesia, la casa cural y la traza del pueblo, bajo la vigilancia de Francisco Villalobos.[276] El pueblo llevaría el nombre de San Antonio y a partir de su fundación sería el puente principal que uniría el área colonizada con los asentamientos de la montaña. El día 15 los frailes y el comisionado del gobernador llegaron al pueblo de Ichbalché, en donde se reunió todo el pueblo para escuchar una misa de fray Buenaventura, después de la cual les habló en lengua maya de la necesidad de aceptar la reducción. También Francisco Villalobos les habló a los indios en su lengua, para explicarles su presencia en ese pueblo como representante del gobernador y para ofrecer la ayuda y cabalgaduras necesarias para trasladar a los menores e indios impedidos, el maíz y los animales domésticos. Desde luego tuvo mucho cuidado de reiterar las promesas que hizo el gobernador a los caciques en los acuerdos de Champotón. El cacique de Ichbalché, don Francisco Pol, y el cabildo dieron su consentimiento.[277] Ese mismo día los religiosos y el comisionado recibieron la visita del cacique de Ichmachich, Diego Cocom, y de algunos principales que acudieron a escuchar la plática y se retiraron a su pueblo afirmando que también aceptaban la reducción. Después de asegurar la congregación de los habitantes de Ichbalché y de Ichmachich, los religiosos y Villalobos salieron hacia el lejano pueblo de Tzuctok a donde llegaron el 22 de marzo. En ese sitio se realizó de

[274] *Ibidem*, Mandamiento del gobernador para la construcción de una iglesia en Chunhaz, Mérida, 27 de febrero de 1615, ff. 268v-270r.

[275] *Ibidem*, Mandamiento del gobernador para que los indios de cuatro pueblos acudan a Chunhaz a construir una iglesia, Mérida, 27 de febrero de 1615, ff. 270r-271v.

[276] *Ibidem*, Informe de Francisco Villalobos al gobernador, Chunhaz, 12 de marzo de 1615, ff. 290v-292r.

[270] *Ibidem*, Auto de Francisco Villalobos para la reducción de los indios de Ichbalché, 15 de marzo de 1615, ff. 292r-295r.

nuevo la ceremonia de la misa y la reunión con los principales, encabezados por el gobernador don Francisco Canché, y con el pueblo.[278]

Los indios de Tzuctok sólo tuvieron tres días para preparar la salida, que se efectuó el 25 después de que fray Juan oficiara una misa solemne. Francisco Villalobos relata en su informe que los indios se pusieron en camino con sus mujeres e hijos:

> y después que hubieron salido todos juntos no dejando cosa suya en el dicho pueblo que se despuebla porque lo traían ellos mismos y en caballos que se trajeron del pueblo de Ichablaché y habiendo despachado el dicho padre guardián los ornamentos, retablos y campana con las demás cosas tocantes a la dicha iglesia, yo el dicho juez para que en todo tuviera entero efecto y en cumplimiento de lo que así se me manda hice cortar los árboles frutales y quemar las casas con que quedó desamparado porque otros indios forajidos no se pueblen en él.[279]

Por segunda ocasión fue quemado el pueblo de Tzuctok. El 20 de abril se efectuó la salida del pueblo de Ichbalché después de la misa y el sermón de fray Buenaventura y al día siguiente los indios llegaron al asiento de Sahcabchén acompañados de Villalobos. Fray Juan se había quedado con algunos indios en el pueblo de Ichabalché a resguardar maíz y otras cosas[280] y el 6 de agosto salieron los últimos 44 habitantes con sus mujeres e hijos, después de lo cual se procedió igualmente a cortar los árboles frutales y a quemar las casas para evitar su repoblamiento. De todas maneras, en la casa en donde residía el religioso se reunió el maíz y otros productos que los indios no pudieron llevar consigo y quedaron bajo el cuidado de dos indios y cuatro enfermos que no pudieron emprender el camino a San Antonio Sahcabchén.[281]

Los esfuerzos por construir un gran pueblo para congregar a todos los indios no dieron el resultado deseado, ya que algunas parcialidades decidieron no acudir a Sahcabchén. Así, el 11 de mayo el comisionado llegó al pueblo de Cheusih sabiendo que muy cerca estaban los indios de la parcialidad que se había escindido de Ichmachich (véase *supra)* que tam-

[278] *Ibidem,* Auto de Francisco Villalobos para la reducción del pueblo de Tzuctok, 22 de marzo de 1615, ff. 295r-297v.

[279] *Ibidem,* Auto de Francisco Villalobos sobre la despoblación de Tzuctok, 25 de marzo de 1615, ff. 297v-298r.

[280] *lbidem,* Auto para la despoblación del pueblo de Ichbalché, 20 de abril de 1615, ff. 299r-300v.

[281] *Ibidem,* Auto del despoblamiento de Ichbalché, 6 de agosto de 1615, ff. 309r-v.

bien estaban dispuestos a congregarse. Los principales de esa parcialidad argumentaron que preferían reducirse a Cheusih porque allí estaba el fraile Pedro Vallejo, quien ya había solicitado al gobernador la licencia para tenerlos en ese lugar.[282] Seguramente el conflicto entre los indios de la parcialidad separada de Ichmachich con fray Buenaventura el año anterior motivó su decisión de no acudir a Sahcabchén.

El resultado de la reducción se asienta en las cinco matrículas que se levantaron durante el mes de agosto de 1615, con el objetivo de conocer la cantidad de tributarios y medios tributarios congregados. Hasta ese momento se había logrado reducir los pueblos de Cheusih, Ichmachich y Chunhaz cuya gente pasó a vivir al pueblo de Cheusih, y de Ichbalché y Tzuctok que se asentaron en San Antonio Sahcabchén en las sabanas de Chunhaz. Los indios reducidos pagarían tributos similares a los de los pueblos extramuros de Mérida -seis reales al año- lo que representaba poco más de 285 pesos de oro común cada seis meses.[283] La población reducida se presenta en la tabla 5 que resume las matrículas de los pueblos con un total de 942 personas.[284]

En la tabla 6 se presentan las frecuencias de los linajes en las matrículas de los cinco pueblos reducidos, según sexo. Se pudieron identificar un total de 783 personas, 392 varones y 391 mujeres, de las que se incluyó el patronímico (tributarios, solteros, viudos y muchachos en edad de tributar), así como un total de 152 patronímicos diferentes. Es evidente una mayor diversificación de los apelativos en la zona de la montaña que la encontrada por Roys en su estudio sobre los pueblos y provincias del norte, lo que obviamente se traduce en un menor número de individuos por linaje. Las tablas elaboradas por Roys abarcan seis provincias (Cepech, Hocabá, Maní, Sotuta, Cupul y Cochua) con un promedio general de 36.9 personas por patronímico.[285] En cambio, este indicador en los pueblos reducidos de la montaña sólo asciende a 5.15 personas. Es importante destacar que 41 de los patronímicos de la montaña corresponden sólo a mujeres y otros 30 exclusivamente a hombres. La diversificación se puede interpretar como un resultado de la coincidencia de varios factores. Las epidemias y las reducciones tendieron a disminuir la población de la montaña en diferentes años, debilitando a los linajes de mayor presencia

[282] *Ibidem,* Auto de Francisco Villalobos en la reducción de los indios de Ichmachich, 11 de junio de 1615, ff. 307r-v.

[283] *lbtdem,* Petición de Francisco Villalobos para que se le paguen los gastos de la reducción de indios, Mérida, 25 de octubre de 1615, ff. 272r-273v.

[284] *Ibidem,* Matrículas de los pueblos reducidos a Sahcabchén *y* Cheusih, agosto de 1615, ff. 319r-336v.

[285] Roys, *The Political Geography..., op. cit.,* pp. 9, 42, *57, 66, 94 y* 138.

Reducción	*Casados*	*Solteros*	*Viudos*	*Muchachos*	*Total/Población*	*Tributarios*	*Tributos*
En Cheusih: Cheusih Chunhaz Ichmachich	105	20	7	127	259	105 tributarios enteros y 13 medios tributarios	88 pesos y 4 tomines
En San Antonio Sahcabchén: Ichbalché Tzuctok	219	63	82	382	683	219 tributarios enteros y 82 medios tributarios	195 pesos
Total	324	83	89	509	942	419	283 pesos y 4 tomines

TABLA 6

FRECUENCIA DE LINAJES EN CINCO PUEBLOS DE LA MONTAÑA, 1615
H=HOMBRES, M=MUJERES

Pueblo	*S. Antonio Sahcabchén*		*Tzuctok en Sahcabchén*		*Cheusih*		*Chunhaz en Cheusih*		*Ichmacbich en Cheusih*		
Patronímico	*H*	M	*H*	M	*H*	*M*	*H*	M	*H*	M	Tote/
Chan	13	14	1	–	3	1	*4*	3	2	1	42
May	8	9	-	1	-	3	2	5	-	-	28
Canul	8	10	-	-	-	2	1	1	-	-	22
Canché	5	6	3	1	4	-	1	1	-	-	21
Uc	8	6	1	1	1	-	-	4	-	-	21
Euan	7	4	2	2	-	-	2	3	-	-	20
Can	7	6	-	-	1	2	1	-	-	1	18
Mo	7	5	1	1	1	1	-	1	-	-	17
Balam	9	1	-	-	4	2	-	1	-	-	17
Dzul	10	2	-	2	-	2	-	-	-	-	16
Cauich	7	4	1	-	2	-	1	-	-	-	15
Pech	7	3	-	-	2	2	-	-	-	1	15
Yam	2	6	-	-	-	1	-	1	2	2	14
Etz	5	4	-	-	1	1	1	-	1	-	13
Tun	4	5	-	-	-	-	4	-	-	-	13
Ba	4	5	1	1	-	-	-	-	1	-	12
Tzu	2	5	1	3	-	-	-	-	1	-	12
Cel	7	3	-	1	-	1	-	-	-	-	12
Miz	2	2	-	-	2	4	-	-	2	-	12
Tzel	_	3	-	-	1	2	5	1	-	-	12
Couoh	2	2	2	-	1	1	1	1	-	1	11
Noh	2	4	1	-	2	1	1	-	-	-	11
Chi	6	3	-	-	-	-	1	1	-	-	11
Tzuc, Dzuc	3	5	-	1	-	-	1	1	-	-	11
Cime, Quime	3	2	-	-	5	-	-	1	-	-	11
Tzutz	7	2	-	-	-	1	-	-	-	-	10
Chay	2	1	2	3	-	-	-	1	-	-	9
Pol	5	3								1	9
Hau	4	3	-	2	-	-	-	-	-	-	9
Chim	2	2	1	-	-	-	3	-	-	-	8
Chel	1	4	1	-	1	1	-	-	-	-	8
Tec	6	1	-	-	-	-	-	1	-	-	8
Cuyoc	2	2	-	1	-	-	-	-	2	1	8
Dzib	1	-	-	-	1	2	2	2	-	-	8
Cocom	-	1	-	-	-	1	-	-	3	3	8
Chuc	-	2	3	1	-	1	-	-	-	-	7
Coyí	3	-	1	-	-	-	1	1	1	-	7
Pix	5	2									7
Tamay	2	2	-	-	2	1	-	-	-	—	7
Xol	2	4	-	-	-	-	-	**1**	-	-	**7**

TABLA 6 (*Continuación)*

Pueblo Patronímico	*S. Antonio Sahcabchén*		*Tzuctok en Sahcabchén*		*Cheusih*		*Chunhaz en Cheusih*		*¡chmachich en Cheusih*		*Total*
	H	*M*	*H*	*M*	*H*	*M*	*H*	*M*	*H*	*M*	
Pot	1	2	_	1	_	1	_	*2*	_	_	*7*
Itzá	1	2	-	_	1	1	-	-	2	_	*7*
Huchim	3	1	-	-	-	1	1	-	-	-	6
Maz	3	3	-	-	-	-	-	-	-	-	6
Uz, Utz	3	3	-	-	-	-	-	-	-	-	6
Yama	3	3	-	-	-	-	-	-	-	-	6
Tzuyoc	1	3	-	1	-	-	-	-	1	-	6
Che	1	1	-	-	1	2	-	-	-	1	6
Cen	4	1	-	-	-	-	-	-	-	-	5
Puc	1	2	-	-	-	-	1	1	-	-	5
Na	1	3	-	-	-	-	-	1	-	-	5
Cob	1	2	-	-	-	-	-	1	-	1	5
Xoc	1	2	-	-	2	-	-	-	-	-	5
Cez	-	2	-	_	_	-	1	2	-	_	5
Haban	-	1	3	-	-	-	-	-	-	-	4
Ázima	2	2	-	_	-	-	-	_	_	_	4
Bolón	1	3	-	_	-	_	_	_	_	_	4
Habnal	1	2	-	1	-	-	-	-	-	-	4
Ho	_	3	-	-	-	1	-	-	-	_	4
Pantí	-	1	-	1	-	1	1	-	-	_	4
Tzu	_	2	-	_	_	2	_	_	_	_	4
Chablé	-	-	_	2	-	-	-	1	-	1	4
Mian	_	-	2	1	—	_	_	_	_	_	3
Uicab	-	2	1	_	_	_	-	_	-	_	3
Kantún	2	-	-	-	-	1	-	_	-	_	3
Tzantun	2	1	-	-	-	-	_	_	-	_	3
Tzacun	2	-	-	1	-	-	-	_	-	_	3
To	2	1	-	-	-	-	-	-	_	_	3
Ucan	2	1	-	-	-	-	-	-	-	-	3
Quez	1	2	-	-	-	-	-	_	-	_	3
Coy	2	1	-	-	-	-	-	-	-	_	3
Nauat	1	-	-	-	1	1	-	_	-	_	3
Ac	1	1	-	_	_	1	_	_	_	_	3
Cambal	1	1	-	1	-	-	-	_	_	_	3
Camal	-	3	-	-	-	-	-	_	-	_	3
Uluac	-	1	-	_	_	1	1	_	_	_	3
Tuyú	-	3	-	-	-	-	-	_	-	_	3
Cab	-	_	-	_	1	_	_	_	1	1	3
Chinal	-	1	1	_	-	_	_	—	_	_	2
Uitzil	-	-	1	_	_	1	_	_	_	_	2
Catzim	2										2
Ze	1	-	-	-	1	-	-	_	_	_	2
Cima	1	-	-	-	1	-	-	-	-	_	2

Pueblo	*S. Antonio Sahcabchén*		*Tzuctok en Sahcabchén*		*Cheusih*		*Chunhaz en Cheusih*		*Ichmachich en Cheusih*		
Patronímico	*H*	*M*	*H*	*M*	*H*	*M*	*H*	*M*	*H*	Al	*Total*
Chuan		2									2
Cahun		1					1				2
Tuz		1		1							2
Culu		1					1				2
Coba		1								1	2
Tax		1								1	2
Ye		1						1			2
Huz (?)	1						1				2
Ha, Ta (?)	1				1						2
Zupit				2							2
Zal				1				1			2
Ki, Qui					1				1		2
Cambaz					1	1					2
Yupit					2						2
Nic						1	1				2
Cumí							1	1			2
Muan							1	1			2
Chab			1								
Ciu			1								
Tzumun			1								
Azte	1										
Cante	1										
Ceztun	1										
Ci	1										
Nal	1										
Cacum	1										
Yo	1										
Mati	1										
Tzum	1										
Piste	1										
Tulum		1									
Tzay		1									
Tinal		1									
Zel		1									
Cot		1									
Te		1									
Culim		1									
Mutul		1									
Cuc		1									
Cay		1									
Teu		1									
Ay		1									
Tut		1									
Be		1									
Xec		1									

TABLA 6 *(Continuación)*

Pueblo	*S. Antonio Sahcabchén*		*Tzuctok en Sahcabchén*		*Cheusih*		*Chunhaz en Cheusih*		*lchmachich en Cheusih*		
Patronímico	H	M	H	M	H	M	H	M	H	M	*Total*
Cuz		1									1
Xiu		1									1
Cu		1									1
Poz (?)	1										1
Tzoh	1										1
Pat					1						1
Ail (?)					1						1
Keb					1						1
Ake					1						1
Tzac					1						1
Hacat											1
11											1
Ye											1
Mazun											1
Zulú											1
Ix											1
Xix							*1*				1
Tzan hun							1				1
Tiyu								1			1
Tacú								1			1
Tzuxel								1			1
Icte										1	1
Tucuz (?)										1	1
Chulim										1	1
152 linajes	242	236	33	34	52	*55*	45	46	20	20	
Total /Pueblo	478		67		107		91		40		783

Fuente: AGÍ, México 138, PPM, parte n, Matrículas de los pueblos reducidos a Sahcabchén y Cheusih, agosto de 1615, ff. 319r-336v.

y las migraciones provenientes de los pueblos del norte introdujeron o fortalecieron la presencia de ciertos linajes. Asimismo, la movilidad territorial por los desplazamientos entre la zona de origen chontal y la zona cehache para escapar de los reductores tuvo que inducir a la dispersión de las familias.

De todas maneras, se pudo identificar la presencia de algunos linajes numerosos entre los que destacan: Chan, May, Canul, Uc, Euan, Canché, Mo, Can y Balam. Pero el de mayor incidencia es el apelativo Chan. De acuerdo con Roys éste es un patronímico de origen Chontal, muy numeroso en Yucatán y que tuvo una gran influencia en las provincias de

Hocabá, Cochua y Cepech. El segundo linaje en importancia numérica es May que también destacó en los pueblos del norte, particularmente en provincias de Hocabá y Cepech.[286] En estas matrículas de pueblos situados al sur de Campeche, no es relevante la frecuencia de patronímicos de origen náhuatl ni de la cercana zona chontal. De manera que se puede postular que su población se componía básicamente de los descendientes de los indios cehaches previamente reducidos y de *pudzanes* del área colonizada una parte de los cuales vivía en la denominada provincia de Auatayn. Ello explica que se incluyan 33 casos, sobre todo mujeres, que estaban viviendo en otros pueblos, especialmente del partido de Campeche: Dzitbalché, Hecelchakán, Pomuch, Halachó y Tenabo, pero también en Oxcutzcab, Ticul y Sotuta.

Las matrículas incluyen indicios sobre la composición de la familia y el número de hijos. A diferencia de otros registros de la montaña, en los que el número de hijos por pareja es reducido, en los pueblos congregados en 1615 son comunes los matrimonios con tres, cuatro, cinco y hasta siete hijos. Las familias numerosas se pueden explicar por la existencia de estructuras sociales sólidas que permitían la sobrevivencia individual y colectiva. Los pueblos reducidos eran antiguos asentamientos que contaban con un liderazgo reconocido y con reglas de cooperación que daban cohesión a las comunidades. Así que la llegada de fugitivos, e incluso los necesarios desplazamientos territoriales, aun cuando introdujeran nuevos linajes al área, no deterioraban los mecanismos de la sobrevivencia ni cuestionaban las reglas de ascenso del poder político. Por el contrario, salvo en los años de contingencias por sequías y epidemias, las familias de la montaña podían contar con tierras de cultivo, agua abundante, productos de la caza y la recolección e incluso recopilar cera, pimienta, copal y otros bienes para intercambiar con los indios de la frontera colonial y aun con los comerciantes españoles. Al eludir la tributación y los repartimientos la energía humana se concentraba en el abastecimiento alimentario y la producción de satisfactores. Sobre todo las mujeres podían disponer de su tiempo al no tener que emplearse en la confección de las mantas y patíes del tributo y los repartimientos.

En 1616 y 1617 Villalobos cumplió otra comisión del gobernador, ahora para congregar a los indios de San Lorenzo Ulumal y a los de Tzuctok e Ichbalché que se habían avecindado en Cauich, para ser contados y llevados al pueblo extramuros de Champotón. Ellos también debían pagar

[286] *Ibidem,* p. 9.

seis reales de tributo al rey a más del real de comunidad o *holpatán*, y debían hacer el servicio de los lunes a su comunidad. La cuenta arrojó en Cauich *55* tributarios, 22 medios tributarios y 107 muchachos, y en Ulumal 15 tributarios, 13 medios tributarios y 43 muchachos. Como producto de su esfuerzo en la reducción de los indios libres, Villalobos pudo entregar a la real caja de Mérida, el 15 de mayo de 1617, la cantidad de 930 pesos y dos tomines de tributos, seguramente correspondientes a un año.[287]

La documentación relativa a los primeros meses que pasaron los indios de la montaña en los pueblos de Cheusih y de Sahcabchén demuestra que se mantuvo la estructura política de cada uno de los pueblos y parcialidades congregadas en torno a los gobernadores y principales que ocuparon los cargos de alcaldes y regidores en los nuevos cabildos. En la tabla 7 se incluye la composición de estos cabildos de acuerdo con el origen de sus integrantes y se señala con un asterisco a los individuos que ocuparon cargos en los cabildos de los pueblos de las misiones antes de la congregación de 1615.

TABLA 7

COMPOSICIÓN DE LOS CABILDOS DE SAN ANTONIO SAHCABCHÉN Y CHEUSIH

Cabildo de San Antonio Sahcabchén	*Cabildo de Cheusih*
De Ichbatché:	*De Cheusih:*
Don Francisco Pol gobernador*	Don Diego Ho cacique-gobernador*
Alonso Etz alcalde*	Simón Cauich alcalde*
Andrés Atze alcalde*	Francisco Chel alcalde*
Francisco Etz regidor*	Pedro Canche regidor*
Bartolomé Cel regidor*	Francisco Ail regidor*
Juan Hau regidor*	Melchor Dzib regidor*
Diego Cen regidor*	Melchor Tzel regidor*
Francisco Tec escribano*	Diego May escribano*
Don Martín Pol principal	
	De Chunhaz:
De Tzuctok:	Andrés Canul alcalde*
Don Francisco Canché gobernador	
Gaspar Noh alcalde*	*De la parcialidad separada de Ichmachich:*
Pablo Chay alcalde*	Diego Cocom alcalde*
Francisco Noh alcalde	
Diego Habnal regidor	
Pablo Euan regidor	

[287] AGÍ, México 923, Petición de Francisco Villalobos..., ff. 122v-141r.

Los tres hombres más importantes continuaron al mando de sus indios, don Francisco Pol de los de Ichbalché, don Francisco Canché de los de Tzuctok y don Diego Ho de los de Cheusih. Con el traslado de la población de la montaña que había vivido en las misiones, los frailes abandonaron los precarios conventos de los pueblos destruidos, y dieron por concluido el episodio de las misiones, aunque sabían que en la montaña quedaban otros asentamientos de *pudzanes.* Los pueblos y parcialidades congregadas contribuyeron a crear las condiciones que harían que la región de Sahcabchén jugara un importante papel en el futuro de la provincia, pues este lugar siempre estuvo estrechamente ligado a la historia de los indios fugitivos. A pesar de que los pueblos de la montaña fueron quemados para evitar su repoblamiento, en pocos años muchos de los reducidos, e incluso indios evadidos de las repúblicas indígenas, se reconcentraron nuevamente en esos lugares para recrear las antiguas costumbres y evitar las cargas del colonialismo. Al fundarse San Antonio Sahcabchén, en 1615, se estableció un dinámico eje entre este sitio y Tzuctok, que perduró con el tiempo y que vinculó aún más a los fugitivos con el norte de la provincia cehache. No es de extrañar que después de haber sido quemado en dos ocasiones, en 1609 y en 1615, el pueblo de Tzuctok se convirtiera en la capital de los indios rebeldes en la sublevación de 1668.

Al hacer el balance de las misiones de la montaña, es preciso tomar en cuenta tanto la posición asumida por los indígenas, como los logros franciscanos. Ante el peligro que significaban los proyectos de reducción de los encomenderos los principales emplearon la estrategia de crear primero un vacío que condujera al fracaso a tales proyectos y luego se mostraron muy receptivos de la propuesta de los franciscanos de fundar misiones en los pueblos libres. El acuerdo entre indios y frailes sólo pudo lograrse porque se estableció que no se permitiría la entrada de españoles y los indios no pagarían tributos durante varios años ni se les obligaría a abandonar sus asentamientos. Entonces, la mayor parte de los líderes nativos se mostró dispuesta a la negociación y aceptó, en sus pueblos, la presencia de los franciscanos como una garantía frente a los conquistadores. Pero los frailes pronto se percataron que sus enseñanzas no lograban el objetivo deseado de que los indios se ajustaran a la vida cristiana, de ahí que iniciaran esfuerzos por congregarlos en pocos pueblos y cercanos a los conventos, lo que propició una franca división entre los principales, por la posición asumida ante la posibilidad del traslado de la población indígena. Muchos dirigentes, especialmente del área cehache como Tzuc-

tok, no consintieron en la reubicación de sus asentamientos, porque conocían la experiencia de los pueblos del norte, en los que los espacios de expresión del poder y de la cultura nativa tendían a reducirse. La oposición también estaría impulsada por los *abkines* que preferían estar lo más lejos posible de la vigilancia de los religiosos. De todas maneras, una parte de la población de la montaña fue congregada subsecuentemente en 1604, 1609 y 1615, aunque numerosos ranchos lograron eludir el traslado.

La posición asumida por los franciscanos parece haber sufrido un cambio radical durante los años que duró el proyecto de las misiones. Al principio la idea consistía en llevar las guardianías a los pueblos de mayor jerarquía e incluso buscar un acercamiento con los cehaches e itzaes. Sin embargo, pronto la reducción fue tomando un cariz nuevo y se privilegió la congregación de los asentamientos de fugitivos en grandes pueblos cercanos a los conventos de Champotón y Campeche, una política que condujo al cierre de las misiones en 1615. Ese cambio de dirección del proyecto franciscano parece responder a varias causas que culminaron por modificar la visión de los frailes de que era posible fundar comunidades indígenas en la montaña, guiadas por los preceptos del cristianismo primitivo. Al menos eso se desprende de las opiniones negativas sobre la vida espiritual y cultural de los mayas reducidos que escribiera, como se ha visto, el fraile Buenaventura. Un factor significativo que dificultó la concreción del proyecto original de las misiones fue, sin duda, la tendencia a la dispersión de los asentamientos indígenas en un territorio muy extenso y de difícil acceso, que propiciaba que los indios eludieran con facilidad a los frailes. Asimismo, hay que apuntar la escasez de recursos al alcance los misioneros para desarrollar el proyecto, pues tuvieron que sustentarse con las magras limosnas que se podían obtener de los propios indios. También influyó, en ese cambio de dirección, la disputa que sostuvo la orden franciscana con el gobernador Luna y Arellano por la jurisdicción sobre los naturales, lo que condujo a que un sector de los líderes de la montaña se acogieran a la protección del gobernador para oponerse a las decisiones de los frailes. Pero se puede apuntar que la causa principal fue la resistencia indígena a la aculturación ya que, como señalaba fray Buenaventura, en las misiones era poco lo que se lograba en la evangelización porque aunque los indios cumplían formalmente con el culto cristiano, en la realidad continuaban viviendo de acuerdo a sus costumbres e incluso se burlaban abiertamente de los sermones de los frailes. *Des-*

pués de una década de actividad misionera, los religiosos tenían influencia sobre un sector de los principales y asumieron que era preferible salvar a los indios con los que habían estado trabajando durante esos años, llevándolos a lugares en donde pudieran recibir la doctrina. Como se ha visto algunos pueblos fueron congregados en Cheusih, Sahcabchén y se dejó pendiente la reducción completa de la montaña.

Indios libres de la costa oriental

EN LA ÚLTIMA década del siglo XVI, un tercer grupo de reductores españoles comenzó a tener mayor injerencia en los asentamientos de la montaña: los curas seculares encabezados por el obispo. Este grupo tenía como prioridad la construcción de las parroquias o curatos de indios, establecidos a costa de las guardianías franciscanas, para asumir la jurisdicción sobre la población nativa y hacerse cargo de la cristianización. Para curar las almas indígenas de las "abominaciones" y las "supersticiones" de su cultura, pusieron especial cuidado en el descubrimiento de las idolatrías en cada parroquia. Una consecuencia lógica de la búsqueda de indios *tepches* fue, desde luego, que los curas miraran hacia la montaña donde los indios gozaban de entera libertad para entregarse a sus usos y costumbres antiguos. Pronto llegaron a la conclusión de que, para terminar con las actividades idolátricas de los indios de los pueblos del norte, era condición necesaria impedir la existencia de asentamientos de fugitivos en la montaña. Así se desprende de la actuación de Pedro Sánchez de Aguilar y Alonso de Lara, en el curato de Chancenote, durante las dos primeras décadas del siglo XVII. Fundados en ese planteamiento los curas también empezaron a disputar, a los frailes, el patrimonio de la reducción de los indios *pudzanes,* y recurrieron, para hacerlo, a un argumento que no contradecía el derecho que ostentaban los franciscanos para el descubrimiento y la nueva conversión de los indios gentiles. Este argumento fue claramente sintetizado en 1696 por el cabildo de la catedral de Mérida en un alegato en el que exigían participar en la conquista de los itzaes. Señalaban la continua preocupación que, en el pasado, habían tenido los curas por los huidos, ponían de ejemplo una entrada de reducción a la zona de Tzuctok del clérigo Yánez Maldonado en 1658 y esgrimían que, si bien a los frailes les correspondía reducir a los gentiles como misioneros y convertirlos al cristianismo, este derecho no incluía a los indios fugitivos quienes ya conocían la cristiandad y habían sido bautizados, pues "conversión es pasar de una cosa a otra, o dejar una ley por otra". Afirmaban que más que hablar de conversión en el caso de los evadidos se

tenía que emplear el término de "reconciliación", es decir hacerlos retornar a la administración religiosa de sus curas.[288]

La presencia del clero secular en Yucatán fue débil en un principio. La instauración del obispado sólo pudo concretarse en 1562 cuando arribó fray Francisco de Toral para asumir sus atribuciones como cabeza de la Iglesia.[289] Las disputas con los frailes surgieron de inmediato porque Toral, pese a ser franciscano, se dio a la tarea de organizar el brazo secular de la Iglesia y en mayo de 1563 realizó su primera visita pastoral al obispado de acuerdo con un plan de trabajo y una serie de normas e instrucciones para los curas y vicarios.[290] Las normas o "avisos" del obispo a los curas incluyeron la solicitud de que los caciques indagaran sobre los adultos sin bautizar que estuvieran en milpas o rancherías y "hacerlos traer a su pueblo" para enseñarles la doctrina, aun a los más "viejos y duros", para después bautizarlos. El documento incluía un interrogatorio sobre la doctrina, que debía aplicarse a los *ahcambesahes* o maestros de doctrina de los pueblos y un detallado instructivo para lograr que los indios llevaran una vida cristiana.[291]

A partir de entonces el proceso de institucionalización del obispado tuvo dos vertientes: la secularización de las doctrinas de los franciscanos y una creciente injerencia de los curas en la administración de los indios, especialmente en los casos de idolatría. La escasez de religiosos permitió a Toral secularizar las casas abandonadas por los frailes, y aunque fray Diego de Landa pudo llevar a un buen número de franciscanos a Yucatán cuando, a su vez, asumió el obispado, el proceso era ya irreversible, al grado de que en 1598 el diocesano fray Juan Izquierdo proponía secularizar la tercera parte de las guardianías de la provincia.[292]

[288] AGÍ, Patronato 237, Alegato que presenta el cabildo de la catedral de Mérida sobre el derecho de los clérigos a participar en la reducción de los itzaes, Mérida, 9 de enero de 1696, f. 446v.

[289] Véase González Cicero, *Perspectiva religiosa..., op. cit.,* pp. 156-157, 165 y 180-183; Carrillo y Ancona, *El obispado de Yucatán. Historia de su fundación y de sus obispos desde el siglo xvi hasta el xix, 2* t., Fondo Editorial de Yucatán, 1979, t. 1, pp. 183-193; Clendinnen, *Ambivalent conquest..., op. cit.,* pp. 165-169; Solís Robleda, "La imposición de la fe...", *op. cit.,* pp. 161-170.

[290] De acuerdo con González Cicero este documento contiene un programa misionero diocesano que reglamentaba las obligaciones de los curas e indios y que procuraba extirpar las idolatrías, *op. cit.,* p. 171; Solís Robleda, "La imposición de la fe...", *op. cit.,* pp. 181-183.

[291] DHY (2), XVIII, Avisos del muy ilustre y reverendísimo señor don Fray Francisco de Toral (sin fecha), pp. 25-34.

[292] Véase Solís Robleda, "La imposición de la fe...", *op. cit.,* pp. 186-201; el largo pleito por la secularización de las parroquias de Tizimín, Homún, Uman, Hunucmá, Tenabo, Champotón, Ichmul, Hocabá, Tixkokob y Tixchel está resumido en AGÍ, Escribanía 308-A, Libro en que se contiene todos los negocios, pleitos y pretensiones pertenecientes a la provincia de San Joseph de Yucatán sobre los curatos que se quitaron a los religiosos, 1686.

En los espacios que iban quedando bajo su jurisdicción, los clérigos emprendieron las tareas de reducción y de extirpación de las idolatrías asumiendo parte del programa misionero, mientras los frailes pugnaban por conservar sus áreas de influencia y avanzar hacia los territorios de indios gentiles y *pudzanes.* Numerosos procesos en contra de indios *tepches* fueron asumidos por los curas, como los realizados entre 1598 y 1600 por el beneficiado de Peto, Baltasar de Herrera en contra de los principales, Francisco Pech y Diego Malha, este último gobernador de Polé.[293] Otro caso ilustrativo lo refiere el vicario de Sotuta, Diego Velázquez, quien descubrió en 1601 que un grupo de indios de ese pueblo[294] tenía cuatro "ídolos" a los que consideraban sus dioses. Solicitó el auxilio del obispo Izquierdo y del capitán Alonso Fernández Maldonado para detener a los infractores, que fueron procesados y condenados a escuchar una misa mayor en Sotuta, con una soga al cuello y una vela en las manos, a ser azotados y a servir en la iglesia durante un mes.[295]

Los curas ponían especial interés en la persecución de las idolatrías, durante las visitas que realizaban los obispos para conocer el estado de las parroquias, como lo demuestra una probanza de Nicolás de Tapia, quien fue cura de Cozumel y luego fue nombrado secretario del obispado en 1610 y sirvió como notario eclesiástico, cargos que le permitieron conocer numerosas causas de idolatría. Tapia afirmaba que en el partido de esa isla recorrió las montañas y playas y encontró "mezquitas" donde se realizaban idolatrías, brujerías y supersticiones en "ídolos" de piedra, barro y "palo" y que pudo decomisar 20,000 de esas imágenes poniendo en riesgo su vida ya que los indios amenazaban con asesinarlo ahogado como ya lo habían hecho con otros religiosos.[296] Los testigos de la probanza fueron muy explícitos al decir que gracias a los comisarios que, como secretario, envió Tapia a los pueblos se descubrieron entre los indios "más de veinte mil ídolos que los tales adoraban por dioses". En 1614 Tapia fue nombrado cura de Peto, en donde también dedicó tiempo a inquirir sobre los idólatras que negaban al verdadero Dios.[297] También el cura de Tixkokob, Juan Gómez Pacheco, quien estuvo durante más de 20 años en ese curato y era maestro de la lengua maya, aseguraba en 1628 que había

[293] AGÍ, México 292, Expediente de Baltasar de Herrera, clérigo presbítero de Peto, 1598-1599.

[294] Juan Tah, María Cocom, Francisco Tah, Juan Tah, Martín Euan, Catalina Cocom y Francisco Catzin.

[295] AGÍ, México 305, Probanza del padre Diego Velázquez, Mérida, 1639, f. 9.

[196] *¡bidetn,* Probanza del licenciado Nicolás de Tapia, Mérida, julio de 1627, ff. lOv-llv.

[297] Véanse las declaraciones de testigos de la probanza de Nicolás de Tapia, AGÍ, México 305, Mérida, 1636, segunda parte.

extirpado innumerables idolatrías.[298] Pero el obispado pudo lanzar una campaña de reducción y extirpación de prácticas idolátricas a partir de Valladolid y Chancenote gracias a la convergencia de tres personajes, dos españoles y uno indígena, que se comprometieron durante años en el descubrimiento y castigo de los indios infractores: el doctor Pedro Sánchez de Aguilar, el bachiller Alonso de Lara y el gobernador indígena don Juan Chan.

Este gobernador indígena es un caso destacado de una circunstancia frecuente en las reducciones de los indios de la montaña, se trata de la participación de representantes de la dirigencia nativa en estas campañas como aliados de los españoles. De hecho, desde la guerra de conquista, las alianzas con los *batabes* desempeñaron un papel decisivo para consolidar la presencia española en Yucatán, alianzas que posteriormente se institucionalizaron para dar coherencia al régimen de las encomiendas y de las repúblicas indígenas.[299] En parte, gracias a esa actitud, los líderes mayas lograron trascender la desarticulación de sus entidades políticas superiores y centraron su actividad política en las figuras del *batab* y del cabildo, que sirvieron de instrumentos de mediación con el gobierno colonial para generar un amplio acuerdo de convivencia entre las dos sociedades, un pacto colonial que tuvo diversas fases y ritmos pero que ayudó a dar cauce a los conflictos. Sin embargo, en el marco de ese acuerdo, los caciques y principales asumieron diversas actitudes frente a los problemas concretos que afrontaban los pueblos, y en especial frente a la evasión de los indígenas tributarios y a las idolatrías. La historia indígena de Yucatán ofrece diversos ejemplos de caciques y principales que participaron activamente en las campañas de reducción y de persecución de las idolatrías y en las denuncias y expediciones punitivas en contra de indígenas rebeldes. Caciques como don Ambrosio de Montejo, de Champotón, auxiliaron en las reducciones tempranas. Por su parte don Pablo Paxbolón, de Acalan-Tixchel, dedicó buena parte de su vida a reducir indígenas fugitivos. Don Juan Chan, del pueblo de Chancenote, junto con sus tres hijos, fueron activos aliados de los curas en la persecución de las idolatrías y en

[298] AGÍ, México 301, Probanza del cura de Tixkokob, Juan Gómez Pacheco, Mérida, 1625-1628.

[299] De hecho la invasión española a Yucatán sólo pudo concretarse en los años de 1541 y 1542 cuando los conquistadores lograron establecer alianzas firmes con los *batabes* de una extensa región que incluía las provincias de Campech y Maní y partes de Ceh Pech y Ah Kin Pech, aprovechando la antigua rivalidad de los *batabes* de Maní con los dirigentes del cacicazgo de Sotuta, renovada por la matanza de varios principales de los Xiu de Maní en el pueblo de Otzmal por órdenes de Ñachi Cocom de Sotuta. A partir de entonces los invasores pudieron avanzar al interior de la península, desarticular la resistencia esporádica y fundar la capital provincial en T-ho a principios de 1542. Robert Chamberlain describe la campaña de Montejo desde Campeche en el capítulo XII de *Conquista y colonización..., op. cit.,* pp. 209-226.

las reducciones de la costa oriental. Diego Camal, por su parte, obtuvo diversas concesiones por la persecución y castigo de los indios de los pueblos de La Yxpimienta y Sacalum que dieron muerte al capitán Francisco de Mirones y al fraile Enríquez. Don Jorge Canul, del pueblo de Tenabo, denunció a algunos principales de su propio pueblo que reunían dinero para apoyar al rebelde Andrés Cocom de La Desconocida. En la reducción de los sublevados de la zona de Bacalar, en 1641, participaron cuando menos dos principales: Francisco Chablé y Andrés Pech, y aun en la sublevación indígena de 1668 los españoles tuvieron de su lado a los caciques de varias repúblicas -como la de Oxcutzcab- que los ayudaron a combatir a los rebeldes.

Los estrechos esquemas de la aculturación o de la búsqueda y conservación de privilegios personales son insuficientes para interpretar la actitud de esos dirigentes mayas que colaboraron con los conquistadores, los franciscanos y los curas.[300] Por el contrario, su actuación sólo puede comprenderse a través del examen de múltiples causas, entre las que hay que destacar la competencia por el ejercicio del liderazgo bajo las circunstancias de la expansión del poder español en los pueblos de la periferia. Parece claro que caciques como don Pablo Paxbolón y don Juan Chan, que reclamaban descender de señores naturales, estaban preocupados por evitar la diáspora de lo que ellos todavía consideraban como "sus provincias", en las que pugnaban por mantener agrupada y sujeta a la población *macebual.*[301] Frente a las repúblicas indígenas del noroeste que hacia 1570-1580 mantenían un sistema estable de cacicazgo y cabildo, en donde los principales podían dirimir sus problemas internos, los pueblos de la periferia, que estaban a las puertas de la montaña, aún no consolidaban el nuevo esquema de poder acorde a los patrones de la colonización. Esos pueblos sufrían en mayor medida el desgajamiento de *pudzanes* que se internaban a la montaña y por lo tanto carecían de un poder local centralizado. No es de extrañar, entonces, que los principales que se consideraban herederos del señorío aprovecharan y se comprometieran con la política española de reducir a los indios fugitivos, de acuerdo con la antigua norma de que el poder político dependía en buena medida del control de recursos y la cantidad de indígenas sujetos. Por tradición antigua, estos señores concebían la existencia de un Estado pluriétnico en el que su lide-

[300] Quezada, "Don Juán Chan: El caso de un cacique yucateco anti-idólatra", *Gaceta Apauady*, núm. 9, Mérida, 1990, p. 25.

>[01] Don Pablo Paxbolón realizó grandes esfuerzos por mantener reunida a la población de Acalan y por preservar el comercio en esa área, Scholes y Roys, *Op. cit,* pp. 263-266.

razgo jugaba un papel destacado. Desde luego que bajo los parámetros del régimen colonial, esos principales también pugnaron por reproducir su poder familiar, de ahí que en sus probanzas siempre establecieran lo más detallado posible el historial de sus antepasados o linajes como parte de la nobleza prehispánica y solicitaran beneficios para sus descendientes. Pero creían firmemente que la historia de sus linajes era la historia de sus pueblos. Más que como colaboracionistas, se puede pensar en esos caciques como en representantes de la ideología *zuyuana* de tradición nativa.

Perseguidores de *tepches*

Una figura central en las relaciones entre las sociedades maya y española durante la primera década del siglo XVIL, fue el doctor Pedro Sánchez de Aguilar. Como se ha mencionado, este destacado personaje promovió activamente las tareas de reducción de los indios *pudzanes* y de los gentiles en la zona oriental de la península yucateca y gracias a su sólida formación académica y a sus conocimientos de la lengua maya se convirtió en uno de los artífices de la política de extirpación de las idolatrías. Intentó catalogar y comprender las costumbres y rituales de los mayas para procurar mecanismos efectivos de evangelización. Como un producto de su labor y de la información que recopiló entre los indios de esa zona, escribió un informe memorable entre *1613 y 1615* denominado *Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán* que fue publicado en 1636, en el que expone diversos argumentos para defender la jurisdicción del obispo y los seculares en el castigo de las idolatrías y describe parte de las costumbres y de los rituales mayas.[302]

Pedro Sánchez de Aguilar provenía de una familia de conquistadores y encarnaba al prototipo del criollo que ya usaba el término de "mi patria" para referirse a su entorno inmediato de nacimiento. Su abuelo paterno, Hernando de Aguilar, participó en la conquista del Cabo de la Vela, Cartagena y Santa Marta, y posteriormente se enroló en la campaña del adelantado Francisco de Montejo durante la conquista de Yucatán, en donde tuvo una destacada participación al ser uno de los doce regidores que fundaron la ciudad de Mérida. Desde luego don Hernando fue premiado con una encomienda, pero tuvo un trágico fin durante la rebelión de 1546 pues murió a manos de los indios del oriente. Ana, la mayor de sus tres hijas heredó la encomienda y se casó, en la villa de Valladolid,

[301]Véase Sánchez de Aguilar, *op. cit.*

con Bernardo Sánchez, quien ocupó oficios del cabildo de esa villa como regidor y alcalde ordinario. Pedro Sánchez de Aguilar, quien nació en 1569, fue el menor de los diez hijos de este matrimonio que siempre vivió con penuria por las escasas rentas que producía la encomienda de la mujer. Aún así Sánchez de Aguilar pudo ir a estudiar a la universidad de la ciudad de México en donde, después de seis años, se graduó de bachiller en Santa Teología y Cánones. Posteriormente estudió leyes y ganó, por examen de oposición, la colegiatura del Colegio de Santos de la ciudad de México, institución que después dirigió como rector. Destacó en la capital virreinal al ser nombrado consejero de la universidad y finalmente se ordenó de sacerdote. A su regreso a Yucatán fue nombrado vicario de la provincia de indios de Sotuta, especialmente por su conocimiento de la lengua maya, luego impartió clases de gramática en la ciudad de Marida y en 1591 accedió al beneficio de la villa de Valladolid, en donde inició una extensa labor de extirpación de las idolatrías de los indios, y él mismo aseguraba que con tanta prudencia "que ellos mismos le han descubierto y entregado sus ídolos".[303] En junio de 1597 el obispo fray Juan de Izquierdo lo nombró vicario de la villa de Valladolid, Chancenote, Sotuta y Yaxcabá lo que le otorgaba amplios poderes para impartir justicia eclesiástica, incluyendo los pecados de idolatría de los indios.[304] Al año siguiente se le dio el nombramiento de comisario predicador de la bula de la Santa Cruzada, entre los españoles de la villa de Valladolid y en los pueblos de indios, con el encargo de evitar las extorsiones que se hacían a los caciques y principales con la imposición forzosa de la venta de las bulas.[305] Así comenzó una larga carrera como predicador que se prolongó por varios años, ya que en 1609 se le hizo responsable de predicar las bulas en toda la provincia, una actividad que desempeñó hasta 1616. Sánchez de Aguilar solía escribir a los caciques cartas en lengua maya para convencerlos de la necesidad de adquirir las bulas y repartirlas entre los indios del común para posteriormente ser cobradas por los recaudadores.[306]

Hacia 1601 Sánchez de Aguilar fue designado como cura beneficiado de la provincia de Chancenote, la cual administró indirectamente durante

[303] AGÍ, México 299, Pedro Sánchez de Aguilar pide se le haga merced en la iglesia de Yucatán, presentada en Madrid en febrero de 1599.

[304] *Ibidetn*, Nombramiento de vicario de Valladolid, Chancenote, Yaxcabá y Sotuta a Pedro Sánchez de Aguilar, Mérida, 30 de junio de 1597.

[305] *Ibidem*, Nombramiento de predicador de la bula de la cruzada a Pedro Sánchez de Aguilar, Mérida, 27 de noviembre de 1598.

[306] *Ibidem*, Información presentada por Pedro Sánchez de Aguilar sobre su actuación como predicador de la bula de la cruzada, Mérida, 1617, ff. lr-40v.

algunos años costeando de su peculio a un teniente de cura. Asimismo, en mayo de ese mismo año recibió del obispo Izquierdo una licencia para viajar a España con el propósito de defender al clero secular ante el Consejo de Indias, en el pleito que sostenía con los franciscanos por las parroquias que fray Diego de Landa había enajenado a los curas para entregarlas a la orden de San Francisco.[307] Sin duda los cargos que tuvo Sánchez de Aguilar repercutieron en su desempeño como perseguidor de idolatrías. Fue visitador general, subdelegado, juez eclesiástico y oficial y vicario en el área de Valladolid y finalmente el obispo Izquierdo lo nombró, el 6 de octubre de 1602, como vicario general de las villas de Campeche, Valladolid y partidos de Cozumel, Sotuta, Yaxcabá y Peto, cargo que le otorgaba poderes para conocer las causas civiles y criminales e imponer penas, así como hacer justicia en los casos de idolatría. A su regreso de España fue nombrado provisor en sede vacante del obispado por muerte del obispo Izquierdo, cargo que ejerció en 1603 y durante el cual, aseguraba, descubrió lo extendida que estaba la idolatría entre los indios y las dificultades de la justicia eclesiástica para castigarla. Como producto de esa toma de conciencia sobre el problema, a finales de ese año escribió una carta al rey, solicitando se procediera contra los idólatras y se aumentaran los castigos a los culpados. En 1607 inició un pleito para que se le extendiera el plazo estipulado a fin de poder ocupar una canongía en la catedral de Guadalajara que se le había asignado, porque no había podido trasladarse alegando penurias y enfermedades. Posteriormente fue deán de la catedral de Mérida y luego viajó nuevamente a España, en 1617, desde donde partió a la ciudad de la Plata, en la provincia de Charcas en el Perú, para ocupar el cargo de canónigo de la iglesia metropolitana.[308]

A pesar de que se cuenta con información documental sobre este personaje, y especialmente la que él mismo produjo, es poco lo que se conoce de las reducciones impulsadas por Sánchez de Aguilar. A diferencia de los franciscanos, a quienes se les enajenó la prerrogativa de procesar a los *tepcbes*, este cura puso mucho énfasis en la persecución y extirpación de las idolatrías, planteó 16 medidas para desarraigarlas y, desde luego, entre los remedios proponía la apertura de más curatos en los pueblos de visita como correspondía a un defensor de la secularización de parroquias.[309]

[307] *Ibidem*, Licencia a Pedro Sánchez de Aguilar para ir a Castilla en nombre del obispado de Yucatán, Mérida, 18 de mayo de 1601.

[308] *lbidem*, Interrogatorio presentado por Pedro Sánchez de Aguilar, ff. 7v-9r; Comisión de visitador del obispado de Yucatán a Pedro Sánchez de Aguilar, Mérida, 6 de octubre de 1602. Véase también Pedro Sánchez de Aguilar, *op. cit.*, pp. 20-22.

309 Véase Sánchez de Aguilar, *op. cit.*, en especial, pp. 111-112.

La visión sobre las idolatrías de los indios que sustentaba Sánchez de Aguilar marcaba como sus causas más importantes la fuga a la montaña pero también los débiles castigos que se aplicaban a los infractores. Esta visión llegó a la Corona y al Consejo de Indias mediante la carta, ya mencionada, que envió en 1603, y seguramente influyó en el ánimo del monarca para enviar una cédula real en 1605, donde se mandaba al obispo realizar un informe sobre el estado de las idolatrías en la provincia de Yucatán. En la cédula, que recoge el mensaje de Sánchez de Aguilar, se afirmaba que en Yucatán el problema de la idolatría entre los indios era mayor que en otros lugares debido a que había una gran montaña y cuevas, lo que propiciaba que los indios pudieran esconderse para realizar sus rituales. Pero también se argumentaba que los castigos y penitencias que se daban a los idólatras eran muy leves "porque solamente se les han dado y dan cien azotes y dos o tres meses de servicio en la obra de la iglesia de ese dicho obispado", por lo que solicitaba que se estipularan mayores castigos, porque de lo contrario, los indios "nunca dejarían a los dioses y ritos de sus pasados".[310]

El gobernador Luna y Arellano respondió a esta cédula real en una carta al Consejo en la que examinó las causas que, en su opinión, provocaban las fugas y las idolatrías en una provincia como la de Yucatán en la que existían extensas montañas. En primer lugar destaca el gobernador, como causa de estos problemas la falta de cumplimiento de las cédulas reales en favor de los indios, la ascendencia que tenían los principales sobre los indios del común y las cargas impuestas por los caciques, religiosos, encomenderos y mercaderes. También argumentaba que la evangelización padecía de muchas carencias porque había estado en manos de los franciscanos y de algunos curas beneficiados con escasa instrucción, la mayor parte de los cuales eran jóvenes nacidos en la tierra. Desde el punto de vista del gobernador, la ausencia de corregidores y alcaldes mayores así como de otras órdenes religiosas se traducía en demasiada libertad para los indios, que aprovechaban para idolatrar.[311]

En la perspectiva de Sánchez de Aguilar y de los obispos de Yucatán las idolatrías se convirtieron en la principal preocupación y se consideró que las reducciones debían ser el mecanismo efectivo para procurar su extirpación. El autor del informe contra los idólatras defiende la jurisdicción

[310] *Ibidem*, Cédula del rey sobre las idolatrías de Yucatán, Ventosilla, 24 de abril de 1605, ff. 3v-4r.

[311] AGÍ, México 359, Minuta de los capítulos de una carta que el gobernador envió al Real Consejo, 10 de septiembre de 1605, R. 9, pp. 13-15.

exclusiva del obispo, como jefe del gobierno diocesano, en la persecución de idolatrías, aun cuando justificaba la actuación de Landa, como provincial franciscano, en los procesos que realizó contra los idólatras con el argumento de que había intervenido cuando era el único "custodio[1]' de la provincia.[312] Pero hacía énfasis en que la investigación y castigo de esos delincuentes, recaía exclusivamente en el obispo y sus vicarios y esgrimía en su favor las cédulas y provisiones reales que prohibían a los franciscanos castigar a los idólatras sin el permiso episcopal y la intervención directa de los gobernadores en esos procesos.[313]

La defensa enérgica de esta prerrogativa explica el que los clérigos pusieran mayor empeño, en sus respectivas áreas de influencia, especialmente en la región oriental, en el descubrimiento y reducción de los idólatras. Pero estas actividades no hubieran prosperado sin la participación decidida del gobernador indígena de Chancenote, don Juan Chan y de sus tres hijos, quienes auxiliaron a los españoles en las tareas de reducción por más de cuatro décadas.

La mayor parte de la biografía de don Juan Chan está referida en una petición que envió al rey, con fecha de 14 de diciembre de 1601, en la que asienta su origen noble y sus derechos de señorío.[314] Su abuelo paterno, Na Hau Chan, había sido señor de la provincia de los tases que, de acuerdo con esta información, estaba formada por ocho pueblos llamados Tipox, Tiscocom, Tihaaz, Tichiquich, Tikunche, Axulchen, Tismoeb y Tahku, a los que gobernó durante sesenta años -desde finales del siglo XIV-, asentado en Tiscocom que era la cabecera y en donde le pagaban tributos de maíz para su sustento "que llaman en lengua de *macebual unibacal".* Al morir Na Hau Chan, ya avanzada la invasión española, el señorío fue heredado por su hijo que, al convertirse al cristianismo, tomó el nombre de don Juan Chan. Este personaje vivía en el asiento de Temaza y ahí fue reconocido como señor por los principales de los otros asientos del cacicazgo, en una junta efectuada en ese sitio en donde quedó situada la nueva cabecera. Durante diez años gobernó el cacicazgo desde Temaza y después, en el tiempo de las primeras reducciones, se trasladó con todos sus asientos sujetos al pueblo de Chancenote, donde fue nombrado gobernador indígena por el gobernador de la provincia Luis de Céspedes. Sin embargo, a

[312]Sánchez de Aguilar, *op. cit.,* p. 45.

[313] *Ibidem,* pp. 21, 30-31 y 34.

[314] AGÍ, México 140, Probanza de don Juan Chan, primera parte, Petición de don Juan Chan para que se le reciba información, Mérida, 14 de diciembre de 1601, ff. lr-6v; Véase también las declaraciones de Miguel Canul, Francisco To, Juan Puc, Juan Dzel y del español Ambrosio de Arguelles, ff. 6r-14r del mismo documento.

pesar de que en la probanza se asienta el traslado voluntario, en una relación de 1579 el encomendero Juan de Urrutia aseguraba que la reducción la hizo el fraile Francisco Aparicio, quien en Temaza "mandó poner fuego a las casas, que eran más de ciento y setenta" y mandó quemar los árboles frutales y la iglesia que se había construido, y que los caciques y principales al verse sin sus pertenencias y casas murieron pronto.[315]

Don Juan contrajo matrimonio con María Pat y el primer hijo de esta alianza recibió el mismo nombre cristiano que su padre y fue el heredero del señorío y cacicazgo de Chancenote, por lo que se reputaba como señor natural. Asimismo, tuvo el reconocimiento de los demás principales y del gobernador provincial, Francisco de Solís, quien le otorgó el cargo como gobernador indígena, que luego fue ratificado por los gobernadores Alonso Ordóñez, Carlos de Sámano y Diego Fernández de Velasco. Don Juan Chan se casó con doña María Tzeh con quien procreó tres hijos, Francisco, Baltasar y Felipe, que en la probanza aparecen con apelativos a la usanza maya, es decir, anteponiendo el apellido de la mujer al del varón (Tzeh Chan). En su petición, don Juan también asienta el origen noble de su mujer ya que era hija de don Fernando Tzeh, *batab* y señor natural de los pueblos de Tikambul, Kajuan y Yaxhaal, que a su vez descendía del linaje de Kauac Op Tzeh de Mayapán.[316] La importancia de este nombre de un linaje de los mayas yucatecos es obvia, sobre todo porque demuestra que su existencia era todavía reconocida en los inicios del siglo XVII en la zona colonizada, y aunque su significado sea todavía oscuro no deja duda de la trascendencia de los linajes en la organización social nativa. Pedro Carrasco identificó entre los mayas de Guatemala cuatro tipos de nombres que nos pueden ayudar a explicar la denominación del linaje de la mujer de don Juan Chan.[317] Apelando a su clasificación Kauac Op podría ser una nominación calendárica pues *cauac* es el nombre de uno de los 13 días de los mayas y *Op* se puede leer como *Pop,* el primer mes en el calendario nativo. Por su parte Tzeh es un apellido patrilinea'.

De acuerdo con la documentación, don Juan asumió la gobernación del pueblo de Chancenote alrededor de 1577 y luego en 1612 fue nombrado gobernador de toda esa "provincia" y vicaría.[318] La biografía y

[315] RHGGY, vol. II, p. 247.

[316] Véase AGÍ, México 140, Probanza de don Juan Chan, primera parte, Petición de don Juan Chan..., ff. lr-6v; Relación de Chahuac-Ha, Chichimilá y Chancenote, en RHGGY, t. II, pp. 245-247.

[317] Carrasco, "Los nombres de persona en la Guatemala antigua", en *Sobre los indios de Guatemala,* Seminario de Integración Social Guatemalteca, Guatemala, 1982, pp. 13-28.

[318] AGÍ, México 140, Probanza de don Juan Chan, segunda parte, Interrogatorio para hacer la información sobre los servicios prestados por don Juan Chan en la empresa de reducción, Mérida, 1617, ff. 3r-3v, véase pregunta 1.

actividades de don Juan Chan permite valorarlo como un personaje que expresa una ideología abierta, de tradición prehispánica, que considera que el poder político siempre está relacionado con estructuras sociales más amplias con las que hay que mantener una necesaria relación.

La petición de don Juan, además de reseñar su origen noble y los inicios en su actividad como reductor de indios gentiles y fugitivos, también incluía referencias sobre sus buenas relaciones con los curas y obispos, con los alcaldes de Valladolid, con los gobernadores y otros españoles, así como sus esfuerzos por lograr que los indios de Chancenote vivieran en policía. Asentaba, entre otras cosas, que vigilaba que los indios acudieran a la doctrina y a las misas, que cultivaran sus milpas de maíz y de algodón, que criaran gallinas, que las mujeres tejieran la vestimenta de la familia, que fabricaran petates para dormir, y que "se hagan las casas de los pobres y las de los ricos donde puedan vivir". Como retribución por estos servicios, don Juan solicitaba al rey el reconocimiento de su calidad como señor natural, y la merced de no pagar tributos para él y para sus descendientes.[319] Entre los servicios prestados en las reducciones afirmaba haber llevado a la ciudad de Mérida desde las rancherías de las montañas del oriente, situadas a 100 leguas, a 40 indios *tepches* y se había hecho acompañar de diez soldados indígenas, costeados con los recursos del cacique.[320]

Los servicios de los varones de la familia Chan a los españoles se prolongaron al menos durante tres generaciones. El primer Juan Chan brindó su auxilio en bastimentos, *tamemes* y caballos a los capitanes Juan Gutiérrez Picón, Francisco de Medina y Juan de Villalobos y a los soldados españoles que fueron al cabo Catoche a combatir a piratas franceses que amenazaban las costas. Lo mismo hizo con el capitán Gómez de Castillo que, por la misma causa, tuvo que ir a la isla de Cozumel.[321] Pero los mayores servicios a la Corona y a la Iglesia los brindaron el segundo Juan Chan y sus tres hijos, quienes dedicaron un gran esfuerzo a la reducción de los indios *pudzanes* y gentiles en la costa oriental, en asociación con los curas Sánchez de Aguilar y Alonso de Lara. En 1592 y 1597 don Juan acudió como capitán, junto con Juan de Contreras, a la isla de Contoy a reducir indios fugitivos que, aunque eran de varios pueblos de la provin-

[319] *Ibidem,* Probanza de don Juan Chan, primera parte, Petición de don Juan Chan..., ff. lr-6v; véase también las declaraciones de Miguel Canul, Francisco To, Juan Puc, Juan Dzel y del español Ambrosio de Arguelles, ff. 6r-14r del mismo documento.

[320] *Idem.*

[321] *Idem.*

cia, se asentaron en Chancenote.[322] El 12 de febrero de ese último año el gobernador Sámano otorgó a don Juan una comisión nombrándolo capitán para que fuera a la isla de Nidzuc con 100 indios soldados para reducir a los numerosos indios *tepches* que se habían refugiado en ese lugar. Asimismo el gobernador mandaba a los caciques de las provincias de Tizimín y Chancenote que otorgaran toda la ayuda necesaria a don Juan para lograr su propósito.[323] Con base en esa comisión el cacique emprendió la reducción de diez casas de indios huidos que estaban en el rancho Botox y a cuyos habitantes llevó a la cabecera. Asimismo, en su probanza aseguraba que había logrado la reducción del asiento de Puzkuche, que pertenecía a la encomienda de Francisca de Cabrera de Chancenote y que estaba formado por "cantidad de indios silvestres", y de sus principales a los que nombra a la usanza maya. La relación de los principales de ese pueblo se ofrece en la siguiente tabla:

TABLA 8

PRINCIPALES DE PUZKUCHE

Prefijo	*Matronímico*	*Patronímico*
Na	Puc	Xiu
Na	Han	Pol
Na	Mux	Nauat
Na	Puc	Canbal
Na	Can	Chan
Na	Pot	Ek
Na	Chan	Uicab
Na	Chan	Kanxoc
Na	Chan	Ku
Ih Na	Kahum	Haban
Na	Puc	Euan
Na	Kahum	Be

La relación que presenta don Juan Chan de 12 principales de un pueblo en el que vivían tanto indios gentiles como fugitivos contiene indicios que permiten avizorar las divisiones internas de un pueblo maya. Me inclino a considerar que cada uno de los personajes señalados en el documento representa a una de las unidades básicas que componen el asen-

[322] López de Cogolludo, *op. cit.,* t. I, cap. XVIII, p. 72, cap. XV, p. 83.

[323] AGÍ, México 140, Probanza de don Juan Chan, primera parte, Comisión del juez comisario a don Juan Chan para la reducción, Tahcab, 12 de febrero de 1597, ff. 16r-16v.

tamiento. Los casos como este, en los que los principales de un pueblo son conocidos por sus nombres a la manera maya, nos inducen a pensar que el prefijo *Na* no solamente hace referencia a la filiación materna,[324] sino que también puede tener el significado de casa[325] y estaría señalando precisamente una unidad social al mando de un jefe y vinculada no sólo por el parentesco sino también por relaciones de dominio-sujeción. Si esto es así, en Puzkuche tendríamos un pueblo estructurado por 12 casas, en cada una de las cuales ejercía el poder un principal y en donde el patronímico señalaría el linaje por vía masculina de los dirigentes, y junto con el matronímico expresarían la pertenencia a una casa determinada. Si bien la pertenencia a un linaje por vía masculina *(ch'ibal)* otorgaba derechos y deberes, también la pertenencia a una unidad residencial se asociaba a ciertas prerrogativas y obligaciones entre sus integrantes, por ejemplo, los derechos de la ayuda mutua en el cultivo de la milpa y en el uso de las tierras patrimoniales. Pero la imagen que nos ofrece este tipo de unidades no es la de un ámbito de relaciones igualitarias, sino por el contrario de una alta jerarquización que involucra a principales y *macehuales.* Se asemeja más a la "casa señorial", estudiada por Carrasco y por Martínez[326] quienes la consideran como la unidad básica de organización social en oposición a la difundida idea que considera que el *calpulli,* como clan, está en la base de la sociedad. En el caso de los mayas yucatecos, la existencia de casas señoriales cuestionaría la propuesta de que el *cucbteel,* equiparado al *calpulli,* sea la unidad fundamental de la organización social nativa.[327]

[324] Na': madre. *Naa':* de donde salen muchos nombres. DMC, p. 545.

[325] Na: casa, no denotando cuya. DMC, p. 545. Su composición en una palabra como prefijo de un matronímico y un patronímico puede hacer referencia precisamente a la casa vinculada con los apellidos.

[326] Pedro Carrasco denomina *teccalli* a estas casas señoriales y las define "como una unidad que depende de un señor o *teuctli* y comprende ante todo las tierras de la casa con sus dependientes y el título de un señor que es uno de los dirigentes en la organización política del señorío", Carrasco, "Los linajes nobles del México antiguo", en Pedro Carrasco, Johanna Broda *et al., Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica,* SEP-INAH, México, 1976, pp. 19-24; Hildeberto Martínez denomina estas casas como *tlahtocayo,* analiza su papel en las primeras décadas coloniales y las define como "el núcleo de la estructura social y de la compleja organización económica y política", Martínez, *Tepeaca en el siglo xvi. Tenencia de la tierra y organización de un señorío,* Ediciones de la Casa Chata, México, 1984, p. 15.

[327] Es Sergio Quezada quien equipara el *cuchteel* al *calpulli,* por lo que ofrece una visión de organización "democrática" o igualitaria, pues lo considera como la asociación de un grupo de parientes consanguíneos y afines con un jefe familiar, como una unidad residencial, política y administrativa que probablemente funcionaba a su interior colectivamente y que entre los jefes de las familias nombraban al *ab kul* como representante de sus intereses, Quezada, *Pueblos y caciques..., op. cit.,* pp. 38-42; Tsubasa Okoshi aporta información documental que cuestiona esta interpretación y sugiere que el término se refiere "a los funcionarios que pertenecían al grupo gubernamental bajo el mando de un batab o principal", Okoshi, "Los canules: análisis etnohistórico del códice de Calkiní", tesis de doctorado, UNAM, 1992, pp. 206-210. Esta interpretación de Okoshi no contraviene la propuesta de la existencia de casas señoriales como unidades básicas de organización social.

Don Juan Chan prosiguió con sus actividades reductoras y emprendió una nueva expedición, en el año de 1600, por mandato del alcalde de Valladolid Clemente de Valencia, para reducir varias rancherías de indios *pudzanes* ubicadas en la bahía de La Ascensión, un área de la que siempre se supo daba refugio a indios idólatras y apóstatas.[328] Los asientos de fugitivos que don Juan Chan descubrió en esa bahía, de acuerdo con su petición, estaban ubicados en: la isla de Petenhalal "que ahí están siempre indios huidos", la bahía, isla y varadero de Nicté, las islas de Chichbitun, Tanchechen, Guayau Tzama, Nopal, Tah Kululu, Chonku, Kanchaltun, Tzukya, Petenchich, Petentakila, Peten Petenil, y la rivera de Tazcalhoc. En esos lugares y en la ranchería de Nohzubul pudo apresar 62 indios cimarrones que llevó a la villa de Valladolid para ser restituidos a sus encomiendas.[329] En sus incursiones el cacique procuraba ubicar los asientos de los indios infieles y los acometía "al cuarto del alba" cuando no estaban preparados para defenderse empleando sus arcos y flechas y luego se encargaba de la destrucción de los "ídolos" de barro que recogía y obligaba a los indios capturados a ayudarle en esa tarea.[330]

A pesar de las incursiones de don Juan Chan a la bahía de La Ascensión y a la isla de Nidzuc, la presencia de los indios *pudzanes* se mantendría como una constante en esa área por largo tiempo. De manera que el 30 de mayo de 1601, el gobernador Fernández de Velasco otorgó una nueva comisión a don Juan para que realizara averiguaciones y redujera a los indios fugitivos de los asientos de Ticooch, Cucumahaz, Muchi, Cutikik y Ticancaba y para castigar algunos asesinatos que habían cometido indios idólatras, para lo cual el capitán podía llevar consigo a los indios que quisiera de las provincias indígenas en calidad de soldados.[331] De las averiguaciones sobre el crimen se desprende que los indios *tepches* Na Pul Zol del pueblo de Tihosuco y Na Puc Canché, Na Batun Cauich y Na Zib Ek mataron a Francisco Uc del pueblo de Tismocul y a Diego Dzib del pueblo de Yalcobá a los que después arrojaron a una cueva, aparentemente con el propósito de robarse a sus mujeres. Asimismo se señalaba la existencia en la montaña de Mochí de un rancho de indios apóstatas 11a-

[328] Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, vol. II, UNAM, México, 1976, pp. 328-329.

[329] AGI, México 140, Probanza de don Juan Chan, primera parte, Petición de don Juan Chan...; véase también las declaraciones de Miguel Canul, Fr ncisco To, Juan Puc, Juan Dzel y del español Ambrosio de Arguelles, ff. 6r-14r del mismo documento.

[330] *Ibidem*, Probanza de don Juan Chan, segunda parte, véase declaración de Pedro Sánchez de Aguilar, Mérida, 17 de mayo de 1617, ff. 5r-6r.

[331] *Ibidem*, Probanza de don Juan Chan, primera parte, Comisión al capitán don Juan Chan por Diego Fernández de Velasco, Mérida, 30 de mayo de 1601, ff. 18v-20r.

mado Tequich, formado por 30 indios y sus familias así como otro rancho en Xamanake con 100 indios incluyendo a los muchachos. Fue gracias a la denuncia que hicieron las mujeres de los indios asesinados que se iniciaron las averiguaciones y se supo de la presencia de indios fugitivos en Nidzuc y Polé, en donde las mujeres fueron rescatadas por indios enviados por los caciques de los pueblos de Tismocul y Yalcobá.[332] En su petición don Juan asentó que en cumplimiento de esa comisión se internó en la montaña en compañía de Francisco To y del alférez Pedro Canché, y logró reducir de las rancherías de Tzucmahaz, Chuchaaz, Xamanake y Tiox, 67 indios, la mayoría "silvestres" y otros apóstatas originarios de los pueblos de tierra adentro.

Los documentos sugieren que en 1601, don Juan acudió otra vez a la bahía de La Ascensión, y de acuerdo con algunas declaraciones durante esta entrada los indios reductores se embarcaron en canoas y navegaron algunos días por el mar y debido al mal tiempo se mojaron los bastimentos que llevaban, por lo que tuvieron que pedir el auxilio del encomendero de Tihosuco quien les envió maíz para continuar la empresa.[333] Don Juan afirmaba haber sacado solamente de una isla 160 indios e indias gentiles y apóstatas "que estaban poblados en ella idolatrando",[334] la mayor parte de los cuales fueron llevados ante la justicia ordinaria de Valladolid que los entregó a sus encomenderos. Al de Tihosuco, Francisco de Villalobos, le correspondieron 80 personas "con chicas y grandes".[335] En noviembre de ese mismo año don Francisco Chan emprendió una nueva expedición que tuvo como resultado la reducción de otros 33 indios "silvestres", con sus mujeres e hijos que fueron asentados en Chancenote.[336]

La solicitud de don Juan para obtener privilegios obtuvo sus primeros buenos resultados el 19 de noviembre de 1601, mediante un auto otorgado por el teniente de gobernador, Alonso Fernández Maldonado, quien lo ratificó como cacique, señor natural y gobernador de Chancenote, pero además les concedió varios privilegios a él y a sus hijos y mandó que recibieran el trato de hijosdalgos al igual que sus descendientes. Se asentó

[332] *Ibidem,* Probanza de don Juan Chan, primera parte, Información sobre unas muertes de indios en la montaña, Valladolid, 18 de mayo de 1601, ff. 16v-18v.

[341] *Ibidem,* Probanza de don Juan Chan, segunda parte, Interrogatorio al capitán Francisco de Villalobos, Mérida, 17 de mayo de 1617, ff. 9r-llr; Interrogatorio a Pedro Xol, Mérida, 19 de mayo de 1617, ff. 13r-15v.

[334] *Ibidem,* Probanza de don Juan Chan, segunda parte, véase Interrogatorio, especialmente la pregunta 4.

[335] *Ibidem,* Probanza de don Juan Chan, segunda parte, Interrogatorio al capitán Francisco de Villalobos, pregunta 4.

[336] *Ibidem,* Probanza de don Juan Chan, primera parte, Petición de don Juan Chan.

que debían gozar de todas las preeminencias, franquezas y libertades de los señores naturales y que tanto ellos como sus descendientes no pagasen tributo, derecho o alcabala a su encomendero ni al rey. Se les reconoció su derecho a que los *macehuales* les hicieran sus milpas y les otorgaran servicio personal. Pocos días después el auto fue ratificado por el gobernador Fernández de Velasco.[337]

Sin embargo las campañas de reducción encontraron serios inconvenientes al afrontarse el destino de los indios reducidos, ya que los encomenderos de la villa de Valladolid y hasta caciques y principales pugnaban por tener el control de los reducidos. Así se demuestra en una comisión que Fernández Maldonado otorgó a don Juan con el propósito de que los reducidos fueran llevados a la ciudad de Mérida ante la presencia del gobernador. En el documento se asienta que la mayoría de los indios reducidos estaban en la provincia de Chancenote, pero otros en Valladolid y en sitios y estancias "los cuales habían tomado por fuerza al dicho don Juan". El teniente de gobernador pretendía que los indios bautizados y originarios de pueblos de encomiendas particulares, fueran devueltos a sus titulares, y que los no bautizados se entregaran en encomienda a "personas religiosas que los doctrinasen" y quedaran como tributarios del rey al vencerse el plazo estipulado de exención para los indios reducidos. Se mandaba que todos los caciques entregaran a don Juan los indios recién reducidos que estaban en la jurisdicción de sus repúblicas y que los "saquen del poder de cualesquier personas que las tengan aunque sean españoles", pudiendo emplear incluso la fuerza para detener a quienes se negaran a obedecer al mandamiento. Se estipuló un castigo de 200 azotes y la privación de sus cargos a los caciques incumplidos y que los encomenderos que se sintieran agraviados, debían reclamar en Mérida a sus indios. Esta medida que seguramente causó malestar entre los encomenderos de Valladolid, también propició que los indios reducidos retornaran a la montaña.[338]

La estrecha asociación entre don Juan Chan y el cura Sánchez de Aguilar permitió extender las reducciones y mantener cierto control sobre los indios reducidos, ya que el capitán indígena cumplía la tarea de sacar a los indios de sus ranchos libres y los entregaba al religioso para ser adoc-

[337] *Ibidem,* Probanza de don Juan Chan, primera parte, Auto de Alonso Fernández Maldonado concediendo privilegios a don Juan Chan, 19 de diciembre de 1601, ff. 14r-15v; Ratificación del gobernador Diego Fernández de Velasco de los privilegios concedidos a don Juan Chan, Mérida, 1o. de enero de 1602, ff. 15v-16r.

[338] *Ibidem,* Probanza de don Juan Chan, primera parte, Comisión de Alonso Fernández Maldonado para que se lleven a Mérida a los indios reducidos, Mérida, 21 de diciembre de 1601, ff. 23V-26f.

trinados.[339] Sin duda el conocimiento del área que tenía el cacique y la ascendencia que mantuvo sobre los indios le permitió obtener información de la ubicación de los ranchos libres y convencer a muchos de los indios montaraces de retornar al cristianismo y a sus pueblos. De todas maneras la presencia de indios infieles fue una realidad constante en esa área. Así, en 1604 Sánchez de Aguilar notificó al obispo Vázquez de Mercado la existencia de:

> cantidad de indios cristianos bautizados que se habían huido de sus pueblos con sus hijos y mujeres y llevado hurtadas algunas ajenas y casádose con ellas al uso de su gentilidad y apostatado del gremio de nuestra santa Iglesia romana vivían en las montañas, veinte leguas despoblado en diferentes sitios y lugares sin doctrina cristiana ni sacramentos ni justa política, antes se habían vuelto idólatras adorando los ídolos y falsos dioses de sus pasados.[340]

Preocupado por esa información, el obispo otorgó una licencia a Sánchez de Aguilar el 6 de noviembre del propio año de 1604 para que procediese a la reducción de los asientos de indios *pudzanes* llamados Ceteval, Mochí y Nidzuc[341] y también envió por mediación del cura una carta a los indios en la que les pedía "por las entrañas de nuestro señor Jesucristo", que se redujeran al pueblo de Chancenote o a los de Tixcancal, Tixmokal o Tiholop para que pudieran recibir la doctrina cristiana. Les aseguraba que no tenían por qué preocuparse de los tributos y de otras cargas al aceptar la reducción porque recibirían muchos favores de parte del gobernador. El obispo ponía como ejemplo en su llamado a los indios del oriente la reducción que los franciscanos habían hecho de los fugitivos en la montaña del sur de Campeche.[342]

El gobernador Luna y Arellano también envió una carta a los indios por conducto de Sánchez de Aguilar, en la que les recordaba la primera ocasión que habían salido de los montes en 1601 con don Juan Chan, pero reconocía como error el haberlos llevado a la ciudad de Mérida, por

[339] *Ibidem,* Probanza de don Juan Chan, primera parte, Comisión del gobernador Carlos de Luna y Arellano a don Francisco Chan y a don Juan Chan, Mérida, 6 de noviembre de 1604, ff. 22v-23r.

[340] AGÍ, México 299, Petición para que el gobernador reciba información de Pedro Sánchez de Aguilar sobre sus servicios en la reducción de idólatras, Nabalan de Chancenote, 4 de diciembre de 1608.

[341] *Ibidem,* Trasunto de la licencia para que Sánchez de Aguilar reduzca a los idólatras, del obispo Vázquez de Mercado, Mérida, 6 de noviembre de 1604, ff. 2r-3r.

[342] *Ibidem,* Carta del obispo Vázquez de Mercado a los indios huidos a las montañas en el partido de Chancenote, Mérida, 6 de noviembre de 1604.

lo que volvieron a evadirse para regresar a su tierra. Luna y Arellano no dejó de mencionar la buena disposición del rey para con los indios y el amparo que les otorgaba e incluso les ofreció que "si venís por acá yo os enseñaré su retrato". En los hechos el gobernador asumía que los españoles eran responsables de la segunda fuga de esos indios, por lo que estaba dispuesto a discutir las condiciones para una nueva reducción. Les prometía a los indios en nombre del rey:

> las capitulaciones de paz que fueren justas, pues lo que se pretende es vuestra salvación para lo cual es menester que seáis cristianos, y la vivienda será en el sitio que os pareciere mejor, donde podáis tener doctrina y justicia. Y de tributos ni otros servicios no tenéis que temer porque en lo que a esto toca se dará orden muy a vuestro gusto antes que salgáis de vuestra tierra.[343]

La reducción se emprendió, desde luego, con la participación de don Juan Chan y de su hijo Francisco que acudieron como capitanes, y el resultado fue la congregación de más de 100 indios, entre apóstatas y gentiles, y de un *ahkin* llamado Na Chi Pot. Todos fueron ubicados en un arrabal o parcialidad de Chancenote "con su alcalde de ellos mismos". Sin embargo, algunos de esos indios pronto escaparon de nuevo, debido a que Sánchez de Aguilar anuló los matrimonios que se habían efectuado en la montaña y quiso obligar a los indios a retornar con las mujeres de sus matrimonios cristianos originales. El clérigo desplegó todos los esfuerzos posibles para lograr la verdadera conversión de esos indios; los juntaba los domingos y días de fiesta en la iglesia a oír misa y a enseñarles la doctrina y de lo que percibía por las obvenciones les abasteció de maíz para que pudieran sustentarse hasta cosechar sus milpas.[344] Pero no sólo desde Chancenote se persiguió a los idólatras. Por ejemplo, en 1605 el cura de Tihosuco descubrió una cueva llena de "ídolos" y al iniciar las averiguaciones muchos indios huyeron hacia la costa, hasta donde tuvo que acudir el encomendero de ese pueblo, un hermano de Pedro Sánchez de Aguilar de nombre Francisco, para obligarlos a regresar. De todas maneras algunos no pudieron ser hallados.[345]

[343] *Ibidem*, Carta del gobernador Carlos de Luna y Arellano a los indios huidos, Mérida, 5 de noviembre de 1604, f. 5v.

[344] *Ibidem*, Petición para que el gobernador reciba información de Pedro Sánchez de Aguilar.

[345] Sánchez de Aguilar, *op. cit.*, p. 108.

El 11 de enero de 1606 el obispo otorgó una certificación a Sánchez de Aguilar en la que refiere una visita que realizó a Tizimín y Chancenote para hacer las confirmaciones de los menores. El cura aprovechó la visita del obispo para mostrarle a 30 indios reducidos, los "ídolos" de barro y "tres libros de su gentilidad e idolatría" que había sacado de los pueblos de Cehac y Polé y que serían destruidos durante un recorrido que efectuó el gobernador a esa zona.[346] La existencia de estos libros en los pueblos de indios gentiles que acogían a los fugitivos en la costa oriental de Yucatán, atestigua el inmenso acervo del conocimiento especializado que trascendió a la conquista. En ellos con toda seguridad se resguardaba no sólo el recuento de antiguos acontecimientos históricos y rituales sino el cómputo del tiempo. Podemos pensar que se trataba de libros vivos que frecuentemente eran leídos e interpretados, e incluso copiados y modificados, y es fácil imaginar que este tipo de instrumentos de la memoria colectiva de los mayas yucatecos sirvieron en parte para la construcción de los *chilames* en los pueblos colonizados.

Durante su visita el obispo Vázquez de Mercado envió una carta al rey para solicitarle mayores castigos para los indios idólatras seguramente influido por la opinión de Sánchez de Aguilar, en la que planteaba el grave problema de los indios *pudzanes* que luego de ser reducidos, regresaban de nueva cuenta a la montaña y hacía énfasis en la dificultad de erradicar la idolatría en esta área. Ponía como ejemplo el caso de un pueblo de esa zona donde se habían descubierto más de 40 *tepches* a los que se castigó con servicios en la construcción de una iglesia, pero afirmaba que los indios habían huido a la montaña. Aseguraba que el cura de Salamanca de Bacalar le avisó que en un pueblo de esa provincia todos los indios eran idólatras, al grado que "en casa del cacique y gobernador se juntaban a hacer sus ceremonias y [el] día de pascua de resurrección por la mañana anduvieron con los ídolos en procesión públicamente". La situación era difícil de controlar, pues el obispo informaba que en Bacalar sólo había 20 españoles y 400 indios tributarios que estaban distribuidos en más de 20 pueblos dispersos por lo que era imposible la vigilancia de un cura, y sugería que los pequeños asentamientos de los indios fueran reubicados en "pueblos formados" cerca de la cabecera de doctrina. Pero, sobre todo, el obispo pedía que se aumentaran las penas a los idólatras ya que le parecían poco 50 azotes y el escarnio de ser amonestados en público. Para

[346] Véase AGÍ, México 299, Petición para que el gobernador reciba información de Pedro Sánchez de Aguilar; Certificación del obispo de una reducción de indios huidos hecha por Pedro Sánchez de Aguilar, Chancenote, 11 de enero de 1606, f. 3r.

acabar con este pecado recomendaba que a los autores y a los "maestros" que propiciaban la idolatría se les aplicara la "pena de muerte y quemarlos", pues eran hijos descendientes de indios cristianos y conocían bien los preceptos de la Iglesia, ya que "son más que nietos y abuelos y bisabuelos cristianos".[347]

Esta visita a Valladolid permitió descubrir la actividad de numerosos *tepches* y revelar el sincretismo que los indios habían hecho de las dos religiones, dando nombres de santos a las deidades mayas. Informaba el obispo que se descubrieron y castigaron más de 80 indios que se reunían en "cuadrillas" a idolatrar en diferentes pueblos y que un cura pudo descubrir:

> las cuevas y los mismos ídolos que en ellas tenían hechos de barro y de malísimas figuras, con haciendo *[sic]* cada uno los suyos y teniéndoles puestos sus nombres, que uno llamaban Dios padre y otros Dios hijo y Dios espíritu santo y Santa María y otros muchos nombres de santos y santas como a ellos les parecen, teniendo los dichos sus sacerdotes que hacían las ceremonias y sahumerios. Cuando todos se juntaban a idolatrar comienzan bebiendo una maldita bebida que ellos hacen de ciertas raíces que llaman balché siendo de pestilencia el hedor y sabor, según dicen.

Estos indios *tepches* fueron examinados en la doctrina cristiana por órdenes del obispo y "dijeron la doctrina muy bien dicha", y también pudieron responder con acierto a las preguntas de la fe en lengua maya. Se les amonestó, se les obligó a quebrar y pisotear sus "ídolos", les dieron algunos azotes y los obligaron a servir durante meses en las iglesias de sus pueblos. Pero el obispo estaba convencido que los indios reincidirían o escaparían a la montaña a reunirse con los fugitivos, por lo que proponía que se realizara un nuevo proceso de congregación de los pueblos de indios vigilando que tuvieran sus casas juntas en cuadras alrededor de las iglesias.[348] El examen de estos indios hace evidente los limitados alcances de

[347] AGÍ, México 359, Capítulos de carta del obispo de Yucatán, Diego Vázquez de Mercado, al rey sobre las idolatrías, Valladolid, 12 de diciembre de 1605.

[348] *Ibidem*, Carta del obispo de Yucatán sobre las idolatrías, Mérida, 2 de mayo de 1606, Rollo 9, núm. 50, pp. 107-109; López de Cogolludo refiere que en 1605 un español descubrió en los montes cercanos a Tihosuco una cueva en donde los indios guardaban numerosos ídolos. Informó de su hallazgo al beneficiado Francisco Ruiz y al encomendero Francisco Sánchez de Aguilar pero los indios escaparon hacia la montaña y aunque se logró el regreso de la mayor parte, otros indios se remontaron a los pueblos libres situados en las costas. López de Cogolludo, *op. cit*, t. II, libro octavo, cap. X, pp. 135-136.

la política evangelizadora en Yucatán ya que se trata de personas que conocían las enseñanzas formales, a las que en gran medida se constreñían los esfuerzos de conversión, y sin embargo son reputados de idólatras.

Sánchez de Aguilar levantó una matrícula de los indios reducidos y ubicados en el arrabal o parcialidad de Chancenote. Esta matrícula (véase tabla 9) está compuesta por 103 personas; 27 matrimonios, 13 solteros, seis solteras y 30 menores, y todos quedaron bajo las órdenes del alcalde Martín Dzul.[349] El tamaño de las familias en este caso no se compara con el de las matrículas de los reducidos a Cheusih y Sahcabchén en 1615, pues el promedio de hijos por cada matrimonio en los reducidos a Chancenote es de 2. Este hecho pudo ser resultado de que los asientos de fugitivos de la costa oriental no tuvieran una estructura política suficientemente consolidada y a que estaban dispersos en una zona de pantanos con dificultades para la sobrevivencia. A diferencia de la imagen de pueblos estructurados con liderazgo sólido que prevalece en la montaña al sur de Campeche, en la bahía de La Ascensión parecen predominar familias extensas y parcialidades de pocos individuos sin relaciones fuertes entre ellos.

A pesar de que estos *pudzanes* provenían de diversos asentamientos de la montaña, es muy probable que reconocieran el liderazgo de los *ahkines* fugitivos y el predominio de algunos principales, aunque sin darles plena obediencia. Así se entendería que en Chancenote formaran una sola parcialidad con un representante en el cabildo de ese pueblo. Es notoria la presencia de algunos apelativos como son los Chan, Pol, Puc y Pot y asimismo la diferente proporción en que se presentan los varones y las mujeres en el caso de cada patronímico. Aunque estos rasgos de la matrícula pueden ser el resultado más bien de una reducción incompleta, sugieren la importancia de algunos de los grupos familiares. Desafortunadamente, a diferencia de los indios de los pueblos de la montaña del sur de Campeche, los indios de Cehac y Polé y de los otros ranchos que fueron reducidos a Chancenote no dejaron por escrito sus respuestas y argumentos frente a los requerimientos de reducción del gobernador, del obispo y de Sánchez de Aguilar, pero existen evidencias del contenido de las capitulaciones que concertaron con el gobernador, ya que en una carta que Luna y Arellano le escribió a Sánchez de Aguilar el 14 de marzo de 1605 le pedía que informara a los indios que estaba dispuesto a cumplir su promesa "de que los ampararé y los favoreceré en el asiento que poblaron, al parecer

[349] AGÍ, México 299, Lista de los nuevos cristianos poblados en el barrio de Chancenote, ff. 6v-7r.

TABLA 9

PATRONÍMICOS DE LOS INDÍGENAS REDUCIDOS A CHANCENOTE

	Casados		Solteros		*Menores*		
Patronímico	*Hombres*	*Mujeres*	*Hombres*	*Mujeres*	*Hombres*	*Mujeres*	*Total*
Chan	4	7	1		4	1	17
Pol	4	5	3	1	1	_	14
Pot	-	3	3	1	4	3	14
Puc	4	2	2		3	2	13
May	2	1	1	1	-	-	5
Tacu	1	-	1	-	-	3	5
Chi	1	-	-	1	2	-	4
Xol	1	1	1		-	1	4
Dzib	1	-	-	-	2	-	3
Cerne	1	-	-	-	1	1	3
Batún	1	1	-	-	-	-	2
Yam	1	-	-	-	-	1	2
Dzul	1	-	_	_	-	_	1
Tzuc	1	-	-	-	-	-	1
Chuc	1	—	_	-	-	_	1
Chuca	1	—	_	_	-	_	1
Chim	1	-	-	-	-	-	1
Pat	1	-	-	-	-	-	1
Huchim	-	1	-	-	-	-	1
Xuluc	-	1	-	-	-	-	1
Yo	-	1	-	-	-	-	1
Canché	-	1	-	-	-	-	1
Pech	-	1	-	-	-	-	1
Cetzal	-	-	1	-	-	-	1
Tuz	-	-	-	1	-	-	1
Total	27	25	13	5	17	12	99

Fuente: AGÍ, México 299, Lista de los nuevos cristianos poblados en el barrio de Chancenote, ff. 6v-7r.

de vuestra merced que los administra, y que no serán traídos por acá ni tributarán ni darán otro servicio personal por seis años, yo lo cumpliré el tiempo que su majestad me tuviere en este oficio.[350]

Una nueva comisión para reducir fugitivos idólatras fue emitida para don Juan Chan por el gobernador Fernández Velasco el 14 de noviembre de 1606. En esta ocasión se le encomendó acudir al pueblo de Cachi a 10 leguas de Chancenote en donde los indios estaban "haciendo ritos y ceremonias antiguas y ocupándose de otros vicios y pecados" para luego de

[350] *Ibidem*, Carta del gobernador Carlos de Luna y Arellano a Pedro Sánchez de Aguilar reconociendo sus méritos en la reducción de idólatras, Metida, 14 de matzo de 1605.

reducirlos entregarlos a Sánchez de Aguilar. Para cumplir su cometido el capitán debía llevar 30 indios de los pueblos de Tixcancal, Chancenote, Timokul y Cehac, de los que obtendría además el bastimento.[351]

Por otra parte, un interrogatorio en favor de Sánchez de Aguilar, que se levantó en el mes de diciembre de 1608 a tres principales de Chancenote, deja entrever la posición que asumieron los indios reducidos. Los que rindieron sus declaraciones fueron el gobernador don Pedro Dzib, don Juan Chan y su hijo don Francisco, quien para entonces seguramente en premio de sus servicios ya era el gobernador de Cehac. Los interrogatorios se efectuaron en presencia del obispo Vázquez de Mercado por medio del intérprete Francisco Noh. De las respuestas se desprenden las tres condiciones que los indios de las montañas lograron imponer en sus capitulaciones: recibir una aportación de maíz para sustentarse en Chancenote durante los meses iniciales de estancia y ayuda en la construcción de sus viviendas; permanecer reunidos en una parcialidad con el derecho de tener un alcalde en el cabildo del pueblo, y la concesión de no pagar tributos durante algunos años.[352]

Al igual que los indios *pudzanes* del suroeste de la península yucateca, los que fueron reducidos al arrabal de Chancenote pudieron preservar muchos de los espacios de vida autónoma que tenían en la montaña, aunque en este caso adoptaron otras formas de resistencia para lograr el mismo objetivo de continuidad de la cultura ancestral, ya que al reducirse a un poblado de tributarios quedaron inmersos de lleno en los circuitos de la vida colonial. Estos indios no tuvieron más remedio que aceptar las formalidades de la vida cristiana y consentir la destrucción de muchos de los símbolos de la religiosidad maya. Por ejemplo, a los indios que habían abandonado a sus mujeres al momento de la fuga y se habían casado de nuevo en la montaña "al uso de su gentilidad antigua" se les persuadió y muchos "recibieron sus primeras mujeres dejando las otras". Asimismo, de acuerdo con los testigos indígenas, entre los reducidos se contaban los cerca de 30 indios gentiles que el cura enseñó al obispo Vázquez de Mercado, algunos de 20 o 25 años, y entre ellos el sacerdote o *abkín* Nah Chi Pot, quien en Chancenote fue bautizado por Sánchez de Aguilar con el nombre de Silvestre y poco después murió siendo cristiano. A este sacerdote y a sus compañeros se les habían decomisado 20 "ídolos" y los "tres

[351] AGÍ, México 140, Probanza de don Juan Chan, primera parte, Comisión al capitán don Juan Chan del gobernador Diego Fernández de Velasco, Mérida, 14 de noviembre de 1606, ff. 26r-28v.

[352] AGÍ, México 299, probanza de don Juan Chan, primera parte, Interrogatorio a Pedro Dzib, Juan Chan y Francisco Chan, Chancenote, 4 de diciembre de 1608, ff. 9r-17v. Véanse las respuestas *5 a 8 y 16.*

libros que tenían de su gentilidad e idolatría, escritos en cortezas de árboles con figuras de demonios que adoraban". Pero los "ídolos" fueron destruidos durante una ceremonia celebrada en Tizimín a la que asistieron los indios de Chancenote, en la que, en presencia de Luna y Arellano, el doctor Sánchez de Aguilar ofreció un sermón dirigido a los indios y luego ordenó la destrucción de las imágenes.[353] Sin embargo, a pesar de la reiterada destrucción de los "ídolos", en secreto, como se hacía en los pueblos colonizados, los indios reducidos continuaron recreando las enseñanzas contenidas en los libros de su gentilidad que les fueron decomisados e hicieron otras figuras de barro que mantenían fuera de la vista de los españoles. Esta continuidad fue atestiguada posteriormente en los procesos contra las idolatrías que emprendería el cura Alonso de Lara en el propio Chancenote.

Aun cuando el mantener congregada a la población de las repúblicas se convirtió en una preocupación y en objetivo de los caciques para retener su propio liderazgo, los españoles dudaban de su voluntad para cooperar por lo que tuvieron cuidado de sólo encomendar las tareas de reducción a individuos que, como don Juan Chan y sus hijos, habían probado su fidelidad y eficacia. Un ejemplo en este sentido lo ofrece una petición del cacique y cabildo del pueblo de Tihosuco en el año de 1610. Esta república denunció ante el protector de los naturales, Juan de Sanabria, que desde 1607 muchos indios de ese pueblo se habían fugado a Actunquí en la montaña, aunque también se habían dirigido a las estancias ganaderas cercanas a Valladolid y al barrio de San Juan de naboríos de esa villa. Por este motivo el cacique pedía licencia para que un grupo de principales elegidos para esa labor, encabezados por el alcalde Agustín Dzima, fueran a reducirlos. Sin embargo, el protector sugería que de preferencia se concediera la licencia a don Juan Chan o a cualquiera de sus hijos.[354]

Al comenzar el año de 1611 de nueva cuenta se requirieron los servicios de don Juan porque el alférez Alonso Sánchez de Aguilar descubrió que en la costa entre Río Lagartos y Dzilam "hacia un río que sale a la mar" vivían indios cimarrones que por ser los montes bajos serían fácilmente reducidos. Pero además surgió una nueva preocupación debido a que se comenzaba a trazar y abrir un camino hacia Bacalar y se preveía el descubrimiento de ranchos de fugitivos, a los que don Juan y sus hijos debían

[353] *Ibidem*, ff. 9r-17v. Véanse las respuestas 10 a 12.

[354] AGÍ, México 140, Probanza de don Juan Chan, primera parte, Petición de Juan de Sanabria para que se dé comisión a don Juan Chan para la reducción, San Diego, 5 de julio de 1610, ff. 28v-29v.

reducir y poblar estratégicamente formando pueblos que dieran servicio a los pasajeros y ayudaran a impulsar el comercio.[355] En marzo de ese propio año el gobernador Luna y Arellano le escribió una carta al capitán indígena para acusarle recibo de una carta suya en la que le informaba que debido a su estado de salud la empresa de la apertura del camino real a Bacalar había quedado en manos de su hijo Francisco, quien logró la reducción de una cantidad no especificada de indios huidos y gentiles. Luna y Arellano pedía que fueran ubicados en lugares sanos, con agua suficiente y buenas tierras, y en donde pudieran recibir más fácilmente la visita de los curas. Mandó además que se continuara con la reducción de infieles en esa área.[356]

Poco después se supo, mediante un indio capturado, que en la montaña de Polé habían muchos indios huidos y obviamente se encomendó a don Juan la tarea de hacerlos regresar y poblarlos en Chancenote,[357] para lo que el gobernador de la provincia Antonio de Figueroa envió órdenes a los gobernadores indígenas y alcaldes de Tahcas, Hunaucú, Nabalám, Tiscancal, Tismocul, Quepac y Ecab a fin de auxiliar con indios y bastimentos en la campaña de don Juan Chan, que en esta ocasión estaría acompañado por tres indios del pueblo de Chemax: Tomás Che, Francisco Quituc y Pedro Teyé. Pero en la comisión otorgada por el gobernador también se hacía referencia a otra forma de evasión de los indios de sus pueblos que estaba tomando fuerza: la dispersión, que consistía en asentarse en las milpas de otros indígenas en donde se mantenían fuera de campana. La mayoría de los fugitivos eran indios que previamente habían sido reducidos en las entradas de los chanes a la montaña, y aunque una parte huyó de nuevo a territorio libre otra vivía dispersa en milpas de indios, de manera que se encomendaba a don Juan apresar y encarcelar a los que escondían fugitivos en sus milpas para obligarlos a entregarlos.[358] Los indios así reducidos debían ser matriculados en Chancenote a cargo de un nuevo cura, el licenciado Alonso de Lara.

[355] *Ibidem,* Probanza de don Juan Chan, primera parte, Carta del gobernador Carlos de Luna *y* Arellano sobre la apertura de un camino a Bacalar e indios cimarrones en Río Lagartos, Mérida, 21 de enero de 1611, ff. 31v-32r.

[356] *Ibidem,* Probanza de don Juan Chan, primera parte, Carta del gobernador Carlos de Luna y Arellano a don Juan Chan, 12 de marzo de 1611, ff. 27v-28r.

[357] *Ibidem,* Probanza de don Juan Chan, primera parte, Petición de Juan de Sanabria para que se le dé comisión a donjuán Chan..., ff. 29v-31r.

[35s] *Ibidem,* Probanza de don Juan Chan, primera parte, Comisión del gobernador a don Juan Chan para que lleve a cabo la reducción de los indios huidos, Mérida, 12 de junio de 1612, *ff. 32r-33r.*

El cura Alonso de tara y don Juan Chan

La labor de reducción emprendida por Sánchez de Aguilar desde Chancenote fue continuada por el bachiller Juan Alonso de Lara, quien estuvo a cargo del beneficio de ese pueblo a partir de 1611 y mantuvo la buena relación con don Juan Chan y sus hijos, los cuales bajo sus órdenes hicieron al menos tres entradas a la montaña.[359] Alonso de Lara era nieto de Luis de Santa Cruz y de Juan de Sosa, y ambos eran del grupo de los primeros conquistadores de Yucatán. Estudió artes en la Universidad de la ciudad de México y licenciatura en teología en la Universidad de Sigüenza. En Mérida enseñó latín y fue sinodal de esa lengua y "de la lengua *maya* que es la materna y natural de los indios" y en varias ocasiones fue predicador de las bulas de la santa cruzada.[360]

Un nuevo vínculo se estableció entre el cura Lara, don Juan Chan y un nuevo gobernador de la provincia, Antonio de Figueroa. En junio de 1612 este último escribió una carta al capitán indígena para reconocerle sus méritos en las reducciones y confirmar las antiguas comisiones de manera que pudiera continuar en el oficio de reductor.[361] Pero en noviembre del propio año le dio una licencia a con el fin específico de adentrarse en la bahía de La Ascensión y realizar otra reducción y en esta ocasión se mandaba a los gobernadores y alcaldes de Tihosuco e Ichmul que lo auxiliaran en sus requerimientos de soldados y bastimentos.[362]

Ante el gobernador Figueroa don Juan consiguió el que quizá fue su mayor éxito personal ya que el 2 de noviembre de 1612 le fue emitido el nombramiento de gobernador de la provincia de Chancenote en premio de los importantes y prolongados servicios prestados a la colonización. Esta provincia comprendía los pueblos de la vicaría y partido del mismo nombre que eran el pueblo de Chancenote (cabecera) Hunabcu, Nabalan, Tahcab, Tiscancal, Tismucul, Quehac y Ecab. Un nombramiento de esta naturaleza fue inusual en la provincia de Yucatán e implicaba una especie de recuperación de formas de organización propias del pasado indígena aunque inscritos en los esquemas del Imperio español. La posición política de don Juan se asemejaba a la de los desaparecidos *halach huiniques,* aun

[359] AGÍ, México 130, Probanza de don Juan Chan, segunda parte, Declaración del cura Juan Alonso de Lara, Mérida, 17 de mayo de 1617, ff. 7r-v.

[360] *Ibidem,* Interrogatorio sobre los méritos de Alonso de Lara, Mérida, abril de 1617, ff. 6r-7v; Impreso sobre los méritos de Alonso de Lara, exp. 4c.

[361] AGÍ, México 140, Probanza de don Juan Chan, primera parte, Carta del gobernador Antonio de Figueroa a don Juan Chan, Mérida, 23 de junio de 1612, ff. 33r-34r.

[362] *Ibidem,* Probanza de don Juan Chan, primera parte, Comisión del gobernador Antonio de Figueroa para que don Juan Chan lleve a cabo la reducción, Mérida, 2 de noviembre de 1612, *íí.* 35v-36V.

cuando sus funciones quedaran muy restringidas y vinculadas a las autoridades coloniales. De hecho se le mandaba cumplir en los demás pueblos las instrucciones que tenía en el oficio de gobernador de Chancenote. Para gobernar la provincia el capitán Chan tuvo que contar seguramente con la aceptación de los *batabes*, cabildos y principales de los pueblos involucrados, quienes permanecerían en sus puestos. Y se les mandó que, de acuerdo con la cantidad de tributarios de cada uno de ellos, entregaran a don Juan "por el cuidado que ha de tener en gobernarlos" 100 fanegas de maíz y que acudieran a sus llamados y mandamientos, bajo la amenaza de ser suspendidos en sus cargos y otros castigos.[363] De acuerdo con otros documentos don Pedro Dzib sustituyó a don Juan en el cargo de gobernador del pueblo de Chancenote.

Los servicios de la familia Chan no se redujeron a la persecución de fugitivos e idólatras sino que se extendieron a la administración del trabajo indígena, pues en septiembre de 1614 el mismo gobernador Figueroa mandó que don Juan organizara una incursión hacia la zona de cabo Catoche con 30 indios de cada uno de los pueblos de Temozón, Tahmuy, Yaxcabá, Yalcobá y Chemax, que deberían aportar comida suficiente, para "ayudar a sacar los azogues de su majestad y bulas y hacienda de particulares", pero se advertía el pago de salarios a los indios, de la hacienda real.[364]

De todas formas la extirpación de las idolatrías en la costa oriental fue un programa constante. El 31 de diciembre de 1612 el obispo fray Gonzalo de Salazar le otorgó al bachiller Alonso de Lara una comisión para que procediera a perseguir las idolatrías en el partido de Chancenote, que le confería la prerrogativa de castigar a los indios que resultaran culpables.[365] En una certificación notarial de abril de 1617 se relatan las actividades que emprendió este cura para la reducción de indios de la montaña y la extirpación de las idolatrías en su jurisdicción. De acuerdo con esta información es evidente que, a pesar de los grandes esfuerzos emprendidos por Sánchez de Aguilar y los chanes, en la montaña de Chancenote sobrevivían ranchos de indios libres y los propios indígenas que fueron reducidos entre 1604 y 1607 practicaban idolatrías junto con los naturales del pueblo.

[363] *Ibidem*, Probanza de don Juan Chan, primera parte, Nombramiento de gobernador de la provincia de Chancenote a don Juan Chan, Mérida, 2 de noviembre de 1612, *tí.* 34r-35v.

[364] *Ibidem*, Probanza de don Juan Chan, primera parte, Carta del gobernador, ff. 36v-37r.

[365] AGI, México 130, Comisión del obispo fray Gonzalo de Salazar para que el bachiller Juan Alonso de Lara atienda las idolatrías en Chancenote, Mérida, 31 de diciembre de 1612.

En agosto de 1612 el bachiller Lara levantó un proceso en contra de Francisco Pot y sus dos hijos de corta edad, de Gaspar Chuc y su mujer con cuatro hijos y de Ana Pot viuda con dos hijas, quienes vivían "en su ley y ceremonias antiguas en una ranchería" y a quienes pudo reducir con la ayuda de don Juan Chan. En ese mismo mes emprendió un proceso en contra de 18 indios de la parcialidad de Bolonha del pueblo de Chancenote formada con los indios reducidos y dos indios naturales del pueblo que participaban en ceremonias antiguas. Al menos 16 de los indios de la parcialidad de Bolonha procesados por idólatras en el año de 1612 -12 hombres y cuatro mujeres- aparecen en la matrícula de indios reducidos y bautizados que presentó Sánchez de Aguilar en el año 1608, lo que demuestra la resistencia de los indios de la montaña a abandonar los rituales de tradición prehispánica. Lara realizó un tercer proceso en el propio mes de agosto en contra de un indio de Oxcutzcab avecindado en Chancenote con otros tres indígenas, los que fueron descubiertos "idolatrando en ídolos de barro" en ceremonias antiguas. Por último, en el mes de junio de 1614 el cura realizó un nuevo proceso por idolatrías, en esta ocasión en contra de unos indios *pudzanes* del pueblo visita de Nabalan. Para esta reducción contó con el auxilio de Baltasar Chan, quien descubrió la ranchería de indios fugitivos en los montes de ese pueblo, de donde pudo reducir a nueve indígenas con sus familias que estaban "en la dicha ranchería usando de los ritos y ceremonias de sus gentilidades".[366]

En el año de 1617, a 40 años de haber asumido la gobernación de Chancenote y a cinco de gobernar esa provincia, don Juan inició un nuevo proceso para consolidar un legado a sus descendientes. Gonzalo Pérez Natera, el defensor de los naturales, le otorgó una certificación de sus merecimientos en la que se asienta que había encabezado "más de veinte entradas en las montañas, y en ellas ha reducido y traído al conocimiento de nuestra santa fe católica mil y doscientos indios con mujeres y niños apóstatas y de ellos gentiles nacidos en las mismas montañas donde todos idolatraban sin temor de Dios en ídolos de barro, usando de los ritos de su gentilidad". Desde luego el defensor no omitió referir los trabajos, hambre y cansancio que padecieron los chanes en sus incursiones por tierra y mar, especialmente en la bahía de La Ascensión y en Bacalar, sin haber recibido salario ni beneficio económico alguno y "poniendo muchas veces su persona a peligro para sacar por fuerza de armas e industria

[366] *Ibidem,* Certificación notarial de las diligencias de Alonso de Lara contra indios idólatras, Mérida, 5 de abril de 1617, *tí.* lv-3v.

a los indios de sus casas y ranchos, quebrándoles los ídolos y haciéndoselos pisar y vituperar".[367] Y se preparó un interrogatorio sobre los servicios prestados por el capitán indígena, mediante el cual comparecieron personajes como Pedro Sánchez de Aguilar, Alonso de Lara, encomenderos de Valladolid y principales indígenas, quienes coincidieron en apoyar tanto los merecimientos como la petición del gobernador de la provincia de Chancenote.[368]

El 3 de junio de ese mismo año el gobernador Figueroa otorgó un parecer en el que avalaba la información vertida por el defensor y los testigos, españoles e indígenas, en apoyo de don Juan Chan,[369] quien había otorgado un amplio poder al cura Alonso de Lara para que en su viaje a España lo representara e hiciera las reclamaciones pertinentes en el Consejo de Indias con el fin de obtener una merced real.[370] Las probanzas del gobernador de Chancenote llegaron a la Corona en 1618 con la petición de que se le reconociera como señor natural de origen noble y se le otorgara una ayuda de costa con los mismos beneficios que la Corona concedió a los descendientes de Moctezuma en la Nueva España y de los incas en el Perú. En 1622 se emitió un dictamen favorable y se ordenó que se diera "cédula de recomendación en la forma ordinaria" para el gobernador de Yucatán.[371]

No se sabe si el cacique de Chancenote don Juan Chan recibió todos los privilegios que solicitaba a la Corona, pero su actuación no deja duda de que fue un personaje central en la política de reducciones y de extirpación de idolatrías de los indios libres de la costa oriental. Sin embargo, a pesar de su dedicación a estas labores no puede ser acusado de asociarse a los españoles con el único propósito de consolidar un futuro económico para él y sus familiares. Como descendiente de señores naturales que ocuparon cargos de gobierno indígena antes y durante los primeros años de la conquista, su principal preocupación parece haber sido la de mantener el vínculo estrecho entre la sobrevivencia de la nobleza nativa y el ejercicio del poder en las nuevas unidades sociopolíticas que eran las

[367] *Ibidem*, Probanza de don Juan Chan, segunda parte, Certiíicación de Gonzalo Pérez Natera sobre los servicios de don Juan Chan en la reducción de indios de la montaña, Mérida, 1617, ff. lr-2r.

[368] *Ibidem*, Probanza de don Juan Chan, segunda parte, Interrogatorios sobre los servicios de don Juan Chan, ff. 2r-17r.

[369] *Ibidem*, Probanza de don Juan Chan, segunda parte, Parecer al rey del gobernador Antonio de Figueroa sobre los merecimientos de don Juan Chan, Mérida, 3 de junio de 1617, *tí.* 17r-v.

[370] *Ibidem*, Probanza de don Juan Chan, segunda parte, Poder que otorga don Juan Chan, Mérida, 20 de mayo de 1617, ff. 17v-18r.

[371] *Ibidem*, Probanza de don Juan Chan, primera parte, Petición al rey en nombre de don *Juan Chan*, Madrid, 20 de junio de 1618, ff. lr-v.

repúblicas indígenas y, aún más, la reconstitución de una jurisdicción política que consideraba como su provincia. Esa preocupación, claro, lo situaba en la cúspide del control político de los *macehuales.* Su imagen es la de un hombre que pugnaba por hacer valer sus derechos de nobleza que, por otra parte, nunca le fueron cuestionados. Contaba con ascendencia sobre los principales e indios del común en los pueblos en el área de su provincia y es lógico que también pretendiera el reconocimiento de los nuevos señores de la tierra: de los conquistadores y del rey. Hasta donde se puede conocer por la documentación disponible, no le interesaba tanto la persecución y castigo de las idolatrías como la congregación de indígenas bajo su mando.

Después de la campaña de reducción de idólatras en la costa oriental, el obispado puso mayor énfasis en la consolidación de sus curatos, donde los beneficiados tenían la obligación de indagar sobre las idolatrías de los indios, dejando a los franciscanos el derecho como misioneros de incursionar en la montaña. Aun cuando prosiguieron las causas en contra de indios *tepches,* en los pueblos del norte yucateco se tendió a establecer un mutuo acuerdo entre los eclesiásticos y los indios en el que sin duda diversas manifestaciones de la religiosidad nativa fueron aceptadas. Este acuerdo se sustentó en el sincretismo de las dos religiones, en la fuga o conversión de los *abkines* y en el creciente interés de los curas por los bienes temporales. De todas maneras, en sus probanzas de méritos los curas solían incluir sus éxitos en el descubrimiento de "ídolos" de barro y en el castigo y conversión de los idólatras.

Como se puede observar por los ejemplos de reducción presentados en este capítulo, el escenario de la costa oriental se presenta también como parte de la región de emancipación, desde el cabo Catoche hasta Belice. Era un espacio de libertad para los *abkines* y en general para quienes mantenían con vida la idea de permanecer totalmente al margen de la colonización. Cuando nos interrogamos sobre los móviles que definieron actitudes contrastantes en hombres como don Juan Chan y Na Chi Pot (Silvestre Pot) al enfrentar a los colonizadores, y dejamos de lado el posible beneficio económico y el interés privado, se perfila una posible concepción diferente del poder y de la ideología. En el primer caso, don Juan sería un representante clásico de la visión abierta del poder político, en la que podían convivir grupos étnicos y sociales diversos, sin perderse la propia identidad. En el segundo caso, el *ahkin* sería de los postulantes de un panorama más cerrado y tradicionalista, que asociaba la identidad maya con la cultura ancestral. La familia de los chanes de Chancenote también

nos ilustra sobre la diferente actitud ideológica asumida por los miembros de un mismo linaje, ya que como se recordará el patronímico de mayor frecuencia entre los fugitivos al sur de Campeche era ese apelativo.

En la provincia se consolidó el tercer grupo de reductores formado por los curas seculares, que durante el siglo XVII sostendría una fuerte disputa con los frailes por ganarse las almas de los indios fugitivos, y también las limosnas. Aun cuando no fueron empresas espectaculares, a lo largo de ese siglo algunos curas incursionaron en la montaña con resultados similares a los obtenidos por los otros dos grupos de reductores.

CAPITULO IV

Entre el concierto y la discordia

AL INICIAR la segunda década del siglo XVII los españoles ya tenían la suficiente experiencia para convencerse de que la presencia de *pudzanes* en la montaña era un mal endémico de la provincia y que la conquista definitiva de esa región era prácticamente imposible sin un gran y decidido esfuerzo que demandaba recursos y hombres. Tal vez no eran conscientes, sin embargo, que la razón primordial de esa dificultad no radicaba en las causas particulares de la fuga, que reiteradamente discutían para encontrar una solución, sino que el problema tenía raíces mucho más profundas, pues los fugitivos se vinculaban en parcialidades, ranchos y pueblos que compartían el propósito de resistir la colonización para mantener con vida la organización social y la cultura ancestral. De ahí que entre los años de 1620 a 1664, al mismo tiempo que se ensayaron más de una docena de proyectos de reducción, la población evadida se regeneraba continuamente. A cada entrada correspondía una respuesta indígena que estaba mediada por las circunstancias: en ocasiones aceptaban las capitulaciones para conseguir ventajas temporales y luego, al acabarse las ventajas o al sortear los obstáculos inmediatos, regresaban a los asentamientos libres; otras veces ofrecían resistencia armada y expulsaban a los invasores de su tierra. En ambos casos los indios de la montaña hacían evidente que preferían vivir en un mundo aparte al de los españoles, con sus propias normas y costumbres, con su propia "vida en policía". Una característica está presente en la montaña entre 1621 y 1666 y es la presencia de una resistencia multiforme en los asentamientos, que en el pensamiento maya se anunciaba como habitar debajo de los árboles, esperando el tiempo en que las profecías tendrían que cumplirse y los españoles saldrían de Yucatán. Mientras tanto era tiempo de resistir y, en todo caso, de negociar. Es necesario apuntar, en este sentido, la imagen que presentan los *chilames* del *katún 3 ahau* (1618-1638), asociado a la dispersión de los pueblos, porque será "la destrucción de los pueblos por el colmo de la codicia", y se avizora la libertad. Efectivamente ése fue un periodo en el que la huida se convirtió en éxodo, al grado que se llegó a calcular 30,000 indios *pudzanes* de la provincia. La huida alcanzó el gra-

do de rebelión al comenzar el *katún 1 abau* (1638-1658) ya que en la zona de Bacalar y en Sahcabchén los indios quemaron sus pueblos o mataron a españoles y negaron la obediencia a la Corona. En 1648 una extensa conjura que provenía de la montaña pudo ser descubierta a tiempo. De ahí que los *chilames* señalen para ese periodo la concurrencia de graves perturbaciones en la provincia, aunque también la restauración de los tributos y del cristianismo.[372]

Pero los españoles tuvieron que enfrentar otro complicado problema en las repúblicas indígenas del norte de Yucatán: el de los indios forasteros o *nacbilcabes* que trasladaban su lugar de residencia de un pueblo a otro y representaban dificultades en la cobranza de los tributos y en la estabilidad de las repúblicas porque tendían a desajustar la adscripción de los *macebuales* a sus pueblos originales. El fenómeno de los *nacbilcabes* alcanzó grandes proporciones a lo largo de toda la Colonia al grado de que, según una matrícula de tributarios de 1816, cerca del 40 por ciento de los indios de la provincia vivía en un pueblo distinto al de su nacimiento.[373] A diferencia de los fugitivos, los *nacbilcabes* no abandonaban el área bajo control colonial ni se apartaban abiertamente de la vida cristiana, aun cuando el cambio de residencia otorgara algunas ventajas para evadir las cargas forzosas. El origen de los forasteros se encontraba en la propia estructura de la sociedad maya colonial y al parecer era el resultado de tres causas: la decisión de escapar temporalmente de las presiones que representaban las cargas forzosas, el desarrollo de las estancias ganaderas de los españoles que reclutaban mano de obra indígena como servidumbre y el sincretismo de los patrones matrimoniales mayas y españoles que hacían difícil la elección de pareja en un mismo pueblo.[374] La existencia de los *nacbilcabes* suscitó una variante en las reducciones emprendidas por los funcionarios y encomenderos, ya que desde la tercera década del siglo XVII se puso en práctica también la modalidad de la reducción de los forasteros para obligarlos a regresar a sus lugares de origen.

[371] *El libro de los libros, op. cit.,* pp. 54-58 y 76-79.

[373] AGN, Tributos, vol. 26, exp. 19, Expediente formado con motivo de haber caído en poder de los insurgentes las matrículas de la provincia de Yucatán, 1819.

[374] Nancy Farriss analiza los factores de la migración indígena e identifica tres movimientos: denomina "huida" a la evasión de los indios a territorios fuera del control colonial; "deriva" al traslado de los indios de una comunidad a otra dentro de la zona colonizada, y "dispersión" a la formación de ranchos dependientes para el cultivo de las milpas. Véase Farriss, *op. cit.,* pp. 318-341; Por su parte Manuela Cristina García Bernal demuestra la gran incidencia que tuvieron las estancias y haciendas en la migración nativa al reclutar mano de obra. Véase García Bernal, "Desarrollos indígena y ganadero en Yucatán", *Historia Mexicana,* núm. 171, El Colegio de México, México, 1994; por último, Pedro Bracamonte y Gabriela Solís apuntan que las restricciones en la selección de pareja entre los mayas impulsaba la migración entre las comunidades dentro de la zona colonizada, *op. cit.,* pp. 122-133.

Fray Gerónimo y los indios de la montaña de Emau

Después de la congregación de 1615 emprendida por los franciscanos, los pueblos de la frontera colonial, como San Antonio Sahcabchén, se convirtieron en receptores de indios de la montaña que de manera individual o en grupo aceptaban la conversión y reducción a poblado. Seguramente una cédula real de 1618 influyó positivamente en el acercamiento de los fugitivos con las autoridades y los religiosos, pues estipulaba que los infieles que se redujeran no pagarían tributo ni darían servicio personal durante 10 años[375] y estas concesiones se extendieron en la provincia de Yucatán a los *pudzanes.* Pero la congregación en manera alguna pudo detener el proceso de la huida y sólo se logró parcialmente gracias a la intensa actividad de los religiosos, que aun cerradas las misiones de las montañas continuaron visitando los ranchos de los fugitivos. Un extraordinario ejemplo en este sentido lo ofrece el acuerdo de reducción de una parcialidad indígena situada en la montaña de Emau (o Hema),[376] acuerdo que fue celebrado entre sus *cbuntanes* y el provincial franciscano fray Gerónimo de Porras en el año de 1624 durante una visita que este religioso realizó al convento de Sahcabchén, el más "remoto y el último de esta provincia" de acuerdo con sus propias palabras.

La historia en América de fray Gerónimo de Porras y Montalvo estuvo marcada primero por la tragedia y luego por una carrera ascendente entre los franciscanos de Yucatán. Se embarcó en España en el año de 1602 en la nao del capitán Tome Cano como parte de un grupo de 12 religiosos que, con recursos de la Corona, fueron enviados a América al mando del padre comisario fray Alonso de Ortega. Sin embargo, la embarcación naufragó frente a la isla de Jamaica y fray Gerónimo y sus compañeros tuvieron que permanecer en el mar sujetos a una tabla durante un día y una noche hasta que la corriente les permitió llegar a la costa. Durante cinco días caminaron sin alimentos ni agua, hasta encontrar un lugar poblado por españoles. Poco después los frailes llegaron a la provincia de Yucatán en donde fray Gerónimo se dio a la tarea de aprender la lengua maya durante seis meses para predicar entre los indios, y gracias a su dedicación fue nombrado guardián del importante convento de Izamal, uno de los más poblados y ricos de la provincia. También ocupó el cargo de defi-

[375] León Pinelo, *op. cit.*, vol. II, p. 1904.

[376] Por su ubicación este lugar conocido como Emau seguramente es el pueblo de Hema que formaba parte de la encomienda de Francisco Sánchez Cerdán. En 1605 una de sus parcialidades, Tichz, fue reducida a Cauich. Al parecer la zona se repobló de nuevo, quizá con habitantes originales y con Otros fugitivos.

nidor de la orden y en el capítulo celebrado en el mes de mayo de 1623 fue electo ministro provincial por unanimidad de votos.[377]

Una de las actividades más importantes de fray Gerónimo de Porras como guardián y como provincial fue desde luego la persecución de idolatrías y la reducción de los indios evadidos a la montaña. En las probanzas de méritos promovidas por el fraile, los testigos destacan que cuando éste estuvo a cargo del convento de Izamal descubrió un asentamiento de indígenas *tepcbes* en "la montaña" del pueblo de Chalante que pertenecía a esa guardianía. Llama la atención aquí el uso del término "montaña" como concepto que refiere un área fuera de control, a pesar de que la jurisdicción del convento de Izamal estaba en el corazón de la provincia. Ese pueblo estaba ubicado a cinco leguas al sureste de la cabecera y en las tasaciones de 1549 tenía unos 700 tributarios que fueron divididos en dos partes para ser encomendados a conquistadores.[378]

No obstante esta ubicación en la zona bajo administración colonial, en los montes de Chalanté se estableció un rancho con alrededor de 60 indígenas libres que se fugaron de sus pueblos y renunciaron al cristianismo, y en ese lugar se recrearon rituales proscritos y se tenían numerosas imágenes de las deidades mayas. Fray Gerónimo pudo localizarlos y llegar a ese lugar en donde, asegura, encontró la oposición armada de los indígenas, que lo amenazaron con arcos y flechas para matarlo. Sin embargo, gracias a su amplio conocimiento de la lengua maya, el religioso pudo convencer a los indios de deponer su actitud agresiva y aceptar la reducción, después de lo cual destruyó los "ídolos" que encontró en un templo y en las cuevas y pudo hacer retornar a los indígenas a sus pueblos y casas.[379]

Pero el mayor éxito conocido del padre Porras en la tarea de evangelizar a los indios fue la reducción de los indios de la montaña de Emau a principios de 1624, lograda en la visita a las guardianías franciscanas que emprendió en 1623 y que incluyó a los pueblos más remotos de la provincia. Durante su breve estancia en el convento de San Antonio Sahcabchén acudieron a verle algunos *batabes* de la montaña, quienes le entre-

[377] AGÍ, Escribanía 308-A, Auto del interrogatorio sobre las probanzas de fray Gerónimo de Porras, 1624, cuarta pieza, ff. 204v-206v.

[378] García Bernal, *Yucatán. Población y encomienda bajo los Austrias,* EEHA, Sevilla, 1978, pp. 34, 514 y 517.

[379] AGÍ, Escribanía 308-A, Respuestas de los capitanes Gerónimo de Anguas y Juan de Magaña Pacheco al interrogatorio sobre las probanzas de fray Gerónimo de Porras, 1604, ff. 216v-217r, 223r-223v. Sobre la reducción de los idólatras de Chalante se puede consultar la respuesta 5 de los testigos de ese interrogatorio en la misma fuente.

garon el 1o. de enero de 1624 una carta escrita en lengua maya solicitando ser reducidos a ese pueblo. En ese documento los *batabes* Melchor Yah, Pedro Ku y Juan Pech, en nombre de otros principales, expresaban su disposición de aceptar la reducción de lo que denominaban el nuevo descubrimiento y ranchería "de la Encarnación Tetahuez Emau" y, como siempre, pedían ser encomendados a la Corona y no a particulares.[380] De nuevo el conocimiento de la lengua maya le permitió al provincial responder de inmediato a los *batabes* en una carta que escribió en la lengua de los naturales, mediante la cual prácticamente aceptaba todas sus condiciones.[381]

Al día siguiente, el 2 de enero, fray Gerónimo comisionó a fray Juan de Orbita, quien era sacerdote y confesor del convento de Sahcabchén y antiguo reductor de indígenas *pudzanes* y gentiles, para que saliese de nueva cuenta a la montaña a proseguir su labor de conversión. Orbita conocía bien la región de Sahcabchén y Champotón porque después de su viaje infructuoso al Itzá en 1618, en compañía de fray Bartolomé de Fuensalida, realizó una reducción en esa zona para congregar en esos pueblos a los indios que habitaban los lugares donde estuvieron las abandonadas misiones de la montaña. Quizá contó para esa tarea con la ayuda de fray Buenaventura, el fundador del convento de Sahcabchén. Debido a que Orbita efectuaba sus recorridos a pie era llamado por los indios el *abkin ximbal tiyoc* o "sacerdote que anda a pie" e incluso llegó a tener fama de santidad y de realizar milagros, entre ellos el de hacer que unos indios *tepches* de Sahcabchén le entregaran voluntariamente sus "ídolos".[382] En la comisión, fray Gerónimo le decía a fray Juan que sabía de la existencia de numerosos indígenas asentados en ranchos libres y le solicitaba sus servicios por ser un religioso "desocupado de guardianías y demás oficios de la orden", lo nombraba además comisario de la reducción.[383] Ese mismo día también le ordenó acudir con los *batabes* Melchor Yah, Pedro Ku y Juan Pech a la montaña de Emau en busca de los indios que debía llevar a Sahcabchén.[384] En virtud del acuerdo de reducción, los indios de Emau quedarían como una de las parcialidades de Sahcabchén.

[380] AGÍ, México 301, Petición de indios al provincial Gerónimo de Porras para poblarse en Sahcabchén, 1o. de enero de 1624.

[381] *Idem.*

[382] López de Cogolludo, *op. cit.*, t. II, libro décimo, cap. XIV, pp. 347-357.

[383] AGÍ, Escribanía 308-A, pieza 4o., Comisión del provincial fray Gerónimo de Porras al padre fray Juan de Órbita, Sahcabchén, 2 de enero de 1624, ff. 212v-214r.

[384] *Ibidem,* Auto del provincial fray Gerónimo de Porras ordenando a fray Juan de Orbita ir a las montañas de Emau a reducir a los indios, Sahcabchén, 2 de enero de 1624, ff. 214v-215r.

La carta que los indígenas de Emau entregaron a fray Gerónimo es muy ilustrativa de la visión que los indios de la montaña tenían sobre la colonización española. En ella es evidente la voluntad que manifiestan de mantenerse unidos en los nuevos asentamientos de la zona colonial y el intento de preservar la alianza con los franciscanos, en quienes reconocían una actitud positiva hacia los indígenas. Pero exponían abiertamente dos condiciones para aceptar la reducción a poblado cristiano. La primera era una petición para integrarse al pueblo de Sahcabchén y no al de Popolá y de esa manera depender de los franciscanos y no de los clérigos. La otra condición fue quedar encomendados a la Corona y no a un particular. Asimismo, los indios principales exigieron al provincial un documento con la expresa aceptación de estas condiciones "para que las leamos y digamos que las oigan nuestros compañeros cuando los veamos -que son los que hasta ahora no han salido de los montes a hacerse cristianos".[385]

El acuerdo para la reducción de los indios de la Encarnación Tetahuez Emau se concretó ese mismo día mediante un documento traducido a la lengua maya que fray Gerónimo de Porras entregó a los principales para ser difundido entre los indios dispersos. A cambio del sometimiento se concedieron a los indios diversas prerrogativas, entre las que destacan las siguientes: primero, quedarían asentados en Sahcabchén en un lugar seleccionado por ellos mismos "hacia el oriente o poniente como gustáredes"; segundo, los indios naturales del pueblo se encargarían de la construcción de las casas para recibirlos; tercero, se le otorgaría nombramiento de justicia, teniente o alcalde a Melchor Yah "vuestro principal y guía" para que gobernara a los indios reducidos sin la intromisión del cabildo indígena de Sahcabchén; y, finalmente, no pagarían tributo durante 10 años, al término de los cuales formarían parte de las encomiendas del rey.[386]

El hecho de que tanto la carta de los indios de la Encarnación Tetahuez Emau, como la del padre Porras fueran escritas e intercambiadas en el mismo día sugiere que se trataba de la culminación de una negociación que llevaba ya algún tiempo, desde los años en que fray Juan de Orbita "comenzó a tener a su cargo estas rancherías descubriéndolas".[387] En esa negociación los dirigentes nativos demostraron tener suficiente conocimiento sobre los conflictos entre los diferentes grupos de colonizadores: por un lado, la disputa entre los franciscanos y los clérigos a causa de la

[385] AGÍ, México 301, Petición de indios al provincial Gerónimo de Porras.
[386] *Ibidem,* Carta de fray Gerónimo de Porras a los indios de Emau, lo. de enero de 1624.
[387] *Ibidem,* Petición de indios al provincial Gerónimo de Porras.

secularización de las parroquias y, por otro, la política real de incorporar las encomiendas de los particulares a sus propias arcas.[388] El acuerdo marca evidentemente una alianza entre los *batabes* reducidos con el brazo regular de la Iglesia y en menor medida con los oficiales reales. Con el tiempo, la intervención de otros personajes como los jueces de repartimiento y los comerciantes generaron tensiones que derivaron en el conflicto y la rebelión.

Ahkines insurrectos de La Yxpimienta

Como es bien conocido, el intento más ambicioso que realizaron lo franciscanos por conseguir la reducción de los indios de la montaña después del reordenamiento poblacional de 1615 fue emprendido por los frailes Bartolomé de Fuensalida y Juan de Orbita, quienes pretendieron lograr la rendición de los itzaes. Este intento se planeó debido a una visita que realizó un embajador del rey Canek a la ciudad de Mérida en el año de 1614 para discutir con el gobernador Antonio de Figueroa las condiciones de una posible capitulación.[389] La esperanza de la conquista de la laguna del Itzá inspiró a los religiosos, que emprendieron el viaje hasta Tah-Itzá en 1618 por la ruta de Chunhuhub y Tipú. Aunque los frailes Fuensalida y Orbita pudieron entrevistarse con el rey Canek y permanecer en Tah-Itzá algunos días, la reducción de los itzaes no fue posible porque sus dirigentes alegaban que aún no llegaba el tiempo del *katun 8 ahau,* fecha en la que según sus profecías aceptarían el cristianismo. Una segunda visita en el año de 1619 tampoco dio buenos resultados y la conversión de los itzaes fue temporalmente abandonada por los misioneros.[390]

El fracaso de la reducción pacífica del cacicazgo Itzá y de otros grupos de indios gentiles y fugitivos abrió el espacio para otra incursión armada al estilo de la que postulara Sánchez Cerdán en 1611. En noviembre de 1621 el capitán Francisco de Mirones Lezcano, quien tenía el cargo de juez de grana del partido de La Costa, solicitó una capitulación al gobernador Diego de Cárdenas con el fin de conquistar las tierras del Itzá y del Lacandón, por medio de la cual se comprometía a costear la

[388] García Bernal afirma que desde 1573 chocaron los intereses de la clase encomendera con los de la Corona y hacia 1616 y 1617 se produjeron algunos conflictos al intentarse la incorporación de las ricas encomiendas de Pencuyut e Ixil. En 1619 la Corona instauró una política de incorporar las encomiendas que fueran vacando en Yucatán hasta llegar a 25,000 pesos. Véase *Yucatán..., op. cit.,* pp. 248-253.

[389] Villagutierre Sotomayor, *Historia de la conquista de la provincia de El Itzá* (edición facsimilar), Condumex, México, 1985, p. 82.

[390] La descripción de los dos viajes al Petén Itzá que realizaron los padres Fuensalida y Orbita se encuentra en Villagutierre Sotomayor, *op. cit.,* pp. 81-127.

empresa a cambio del cargo perpetuo de gobernador y justicia mayor de la región conquistada.[391] Mirones era un soldado con experiencia en las guerras de España contra los moros y ya avecindado en Yucatán participó en la defensa de los puertos de Sisal y Dzilam contra los corsarios. Su plan original de reducción de los extensos territorios del Petén y del Lacandón consistía en formar un ejército de 100 soldados españoles armados con arcabuces que pacificarían la región auxiliados con indios amigos, fundando villas de españoles y pueblos de indios en los lugares que juzgaran conveniente. Parte de su estrategia era abrir un camino que comunicara a Yucatán con Guatemala desde los pueblos del partido de La Sierra como Maní, Ticul, Oxcutzcab y Tekax, para avanzar hacia el sur y asegurar los pueblos conquistados.[392] Mirones argumentaba que al conquistarse los grandes bastiones de los indios libres cesarían las idolatrías en las provincias de Tabasco, Chiapas, Verapaz, Guatemala y Bacalar, ya que se acabaría el refugio que ofrecían los indios gentiles.[393] En el propio mes de noviembre, el gobernador Cárdenas otorgó la capitulación a Mirones pero la había modificado para adecuarla a la cédula real para la conquista de los indios fugitivos de Yucatán del año de 1607 que estipulaba que los indios que se redujeran solamente con la predicación del evangelio no serían encomendados a particulares y estarían exentos durante 10 años de pagar tributos.[394] De ahí la obligación de que en la campaña estuvieran presentes los religiosos.

Afortunadamente Francisco de Mirones escribió un diario durante parte del tiempo que duró su entrada a la montaña, que permite conocer la estrecha relación de los indios montaraces con los de la frontera colonial. La expedición dio comienzo el 9 de marzo de 1622 en el pueblo de Pustunich de la guardianía de Ticul, "último de los pacíficos de esta gobernación", con 20 soldados españoles y 80 indios amigos de Oxcutzcab y otros pueblos de La Sierra que comenzaron a abrir el proyectado camino a Guatemala. De ese pueblo, el ejército de Mirones avanzó a la ranchería

[391] Sobre esta expedición se puede consultar Grant D. Jones, *Maya Resístame..., op. cit.,* pp. 155-187; López de Cogolludo, *op. cit.,* t. n, libro décimo, caps. 2 y 3, pp. 282-293. Los principales documentos sobre la entrada de Mirones están en el AGÍ, México 141 y 145 y fueron publicados por Scholes y Adams (eds.), "Documents Relating to the Mirones Expedition to the Interior of Yucatán, 1621-1624, Part II", *Maya Research,* núms. 3-4, Tulane University, 1936. Preferí consultar esta publicación y sólo en caso de duda acudir a los originales.

[392] *Ibidem,* Petición de una capitulación que hace Francisco Mirones Lezcano, en Scholes y Adams, pp. 160-165.

[393] *Ibidem,* Carta de Francisco Mirones al rey, Yucatán, 7 de febrero de 1622, pp. 173-174.

[394] *Ibidem,* Cédula real para la reducción de las montañas de Yucatán, Madrid, 25 de marzo de 1607, pp. 166-167.

de Bolonchén y luego a la de Hopelchén a donde llegó el día 14. En este lugar encontró a don Fernando Uz, señor natural de Maní, que con otros dos principales de ese pueblo se había internado en la montaña desde el 7 de marzo para ir a los pueblos de indios fugitivos de Xpom y La Yxpimienta a llevar unas cartas y regalos. Pero don Fernando le informó que el *batab* de Hopelchén Gaspar Kuyoc le recomendó que no siguiera su viaje "porque los habían de matar" al igual que a los españoles y que ya se habían despoblado esos dos pueblos de indios *pudzanes.*[395]

La documentación demuestra que el cacique de Hopelchén mantenía una estrecha relación de comercio y amistad con los indios de La Yxpimienta y que las relaciones comerciales y la influencia de este pueblo de fugitivos se extendía hasta el de Hecelchakán y otros lugares, tanto de la montaña como de la frontera colonial. Al ser detenido, el cacique de Hopelchén informó que desde hacía 14 años los indios de La Yxpimienta acudían a esa ranchería durante el tiempo de la Semana Santa y la Pascua del Espíritu Santo a vender cera, pimienta y copal, que intercambiaban por sal e hilo azul. También informó que La Yxpimienta era un pueblo formado por indios *pudzanes,* que distaba 60 leguas y que el camino era deliberadamente estrecho para evitar que los españoles pudieran llegar hasta él.[396]

Otras declaraciones de indígenas demostraron que La Yxpimienta era un importante centro ceremonial de los indios fugitivos, en donde el poder se ejercía a través de la estructura religiosa. En el medio del poblado se ubicaba una edificación grande hecha hasta la mitad con piedra y terminada con *guano* y según un testigo "dentro hay mucha cantidad de ídolos a los cuales adoran y queman mucho copal", y los indios que llegaban de visita participaban en las ceremonias y ofrendas de aves y animales. Una imagen similar a la del templo que encontró Sánchez Cerdán en Tazbalam en 1570. El lugar estaba a cargo de cuatro *ahkines,* a los que también les decían *bobat* o profetas, quienes usaban unas vestimentas "hechas a modo de ornamentos" y bonetes de color rojo para celebrar los rituales, en los que se quemaba copal, se danzaba y los sacerdotes pronunciaban palabras desconocidas para los indios del común. También se acostumbraban vigilias en las que participaba el pueblo acompañando a los sacerdotes. Los *ahkines* eran indios *pudzanes* de diferentes pueblos: Gaspar Ku era natural de Homún muy cerca de Mérida; Diego Yam originario de

[395] *Ibidem,* Relación de Francisco Mirones, pp. 252-253.
[396] *Ibidem,* Declaración del cacique de Hopelchén, 14 de marzo de 1622, pp. 253-254.

Maní; Diego Ceh de Pocboc y Francisco Chí de Tekax.[397] Al pueblo de La Yxpimienta iban indios de otros lugares llevando ofrendas a los "ídolos" y a los *ahkines* y también comerciantes indígenas que les llevaban hachas, machetes, cuchillos y sal, mercaderías que se entregaban a los *ahkines* y que se cambiaban por cera. Las declaraciones indígenas ponen en claro que desde que comenzaron los preparativos para la expedición de Mirones en 1621, los indios de la montaña se enteraron e iniciaron los preparativos para su defensa. Personajes como los caciques de Hopelchén y Hecelchakán y los comerciantes indígenas tenían pronta noticia de los planes de los españoles y seguramente en pocos días podían dar aviso a los *batabes* y *ahkines* de la montaña. Con esta información, en La Yxpimienta se realizó una reunión en la que se decidió que "todos habían de morir en la defensa de sus personas" y se mandó situar espías para saber a tiempo de la presencia de los españoles, además de que cada indio debía elaborar 400 flechas.[398]

Como se ha señalado, el cacique de Hopelchén mantenía estrechas relaciones políticas con los indios de La Yxpimienta, al grado que les daba asilo en su casa y se entrevistaba frecuentemente con ellos en una sabana a media legua del pueblo. Un testigo indígena que tuvo que huir de Hopelchén, acusó a este cacique de mandarlo matar por su amistad con los españoles y que para ejecutar esa orden llegó a esa ranchería con una escuadra de 30 guerreros de La Yxpimienta con sus arcos y flechas. Las relaciones entre La Yxpimienta y la frontera colonial eran aún más íntimas, ya que algunos de los habitantes de ese pueblo de fugitivos mantenían a sus familias en los pueblos de la frontera, como lo demuestra una declaración en la que se asienta que seis indios de cabellera larga de La Yxpimienta tenían a sus mujeres en el pueblo de Hecelchakán, a donde iban a visitarlas.[399]

Con esta información el capitán Mirones decidió comenzar la apertura del camino hacia La Yxpimienta y salió de Hopelchén el 30 de marzo con sus 20 soldados españoles y sus aliados indígenas, que ya sumaban 140, hasta una aguada en donde estuvo tres días por lo difícil que resultaba abrir el camino en los montes ásperos. Poco después en otra aguada encontró un adoratorio indígena en el que había "ídolos" y dos *tunkules* y señales de que el lugar se usaba con mucha frecuencia. El día

[397] Un hermano de este último sacerdote fue ahorcado después de un motín en el pueblo de Tekax en 1610 por el gobernador Luna y Arellano.

[398] Declaraciones de Andrés Cob y de Luis Couoh, Hopelchén, 14 y 15 de marzo de 1622, en Scholes y Adams, "Documents Relating to the Mirones...", *op. cit.*, pp. 254-257.

[399] Ibidem, Declaración de Juan Rojo, Hopelchén, 26 de marzo de 1622, pp. 257-259.

5 de abril, en ese mismo paraje, Mirones recibió a fray Diego Delgado que había sido comisionado por el provincial para ayudar en la conversión de los indios. Al parecer, Delgado acudió desde el pueblo de Sacalum, en donde había estado desde mediados de 1621 reduciendo a los indios de los alrededores y en donde nombró al cacique y formó el cabildo. Pero la expedición comenzó a tener graves problemas por la fuga de los indios encargados de abrir el camino, de manera que en los días siguientes Mirones tuvo que solicitar nuevas partidas de indios de los pueblos de La Sierra para poder proseguir su entrada.[400]

El diario de Mirones registra las grandes dificultades que enfrentó en su acercamiento a La Yxpimienta: carencia de agua, falta de bastimentos, fuga de los indios y falta de guías confiables. Pero estando ya cerca del pueblo de fugitivos, el día 14 decidió enviar a Bartolomé Ceh, indio del pueblo de Sahcabchén y hermano de uno de los cuatro *ahkines* de La Yxpimienta, acompañado de otros dos indios, para llevar una carta suya y otra del padre Delgado en las que se establecían las condiciones de una capitulación. Se prometía a los indios que no recibirían castigos por los delitos que hubieran cometido, que podrían elegir el lugar para trasladar su población, que no pagarían tributos durante 10 años y que al concluir este periodo serían tributarios de la Corona.[401] Es decir, las mismas condiciones que dieron buenos resultados en las capitulaciones de los indios para las reducciones de 1604-1615 impulsadas por los franciscanos. Sin embargo, a diferencia de los pueblos de la montaña del sur de Campeche en los que el poder estaba en manos de los caciques y principales, en el pueblo de La Yxpimienta el control emanaba de la asociación de los cuatro *ahkines,* por lo que las condiciones planteadas para la reducción no podían ser aceptadas, ya que representaban la destrucción del centro ceremonial.

Los enviados de Mirones retornaron al campamento español hasta el día 23, alegando que no habían podido encontrar el pueblo rebelde, pero con la noticia de que los indios de La Yxpimienta estaban esperando la entrada de los españoles desde el año anterior. Un nuevo intento de enviar las cartas de avenimiento pudo fructificar mediante algunos indios que sirvieron de guías a los mensajeros del capitán, pero en su avance hacia el pueblo Mirones encontró un paraje con seis u ocho casas situado

[400] *Ibidem,* Relación de Francisco Mirones, pp. 261-263. La actividad misionera de fray Diego Delgado en Sacalum se puede ver en Villagutierre Sotomayor, *op. cit.,* pp. 127-129 y en López de Cogolludo, *op. cit.,* t. II, libro décimo, cap. 2, pp. 282-284.

[401] Relación de Francisco Mirones, en Scholes y Adams, "Documents Relating to the Mirones...", *op. cit.,* pp. 263-265.

a orillas de un río llamado Uencanha, y en una de las casas que servía de templo halló 31 "ídolos" y otros implementos de la religión nativa, así como flechas y rodelas que los indios abandonaron al escapar, que fueron destruidos y arrojados al río. En ese paraje, el 4 de mayo los españoles recibieron la visita de seis principales de La Yxpimienta que les expresaron su decisión de aceptar las capitulaciones, y el día 6 los españoles hicieron su entrada al pueblo rebelde en donde Mirones escribió en su diario: "me recibieron todos los indios e indias con sus ramos en las manos y una cruz a la entrada del pueblo".[402]

Mirones consignó diversos acontecimientos en su diario hasta el último día de mayo en La Yxpimienta, como el bautismo de 18 indios menores de ocho años, la construcción de la iglesia y casa para los religiosos, el inicio de la labranza de "una muy grande milpa" para el sustento de los soldados y la reducción de diversos indios en parajes cercanos, entre ellos algunos del apelativo Copo que eran originarios de Hecelchakán.[403] Pero los trágicos acontecimientos posteriores revelan que mientras él se preparaba para incursionar más al sur hacia la laguna del Itzá, los *ahkines* y otros principales conspiraban para deshacerse de los extranjeros y de ser posible expandir la rebelión entre los pueblos del partido de La Sierra. El propio gobernador Diego de Cárdenas advirtió al capitán que tuviera cuidado de no hacer más de lo que fuera posible en la reducción y que actuara con prudencia, debido a que contaba con escasa fuerza militar frente a los indios.[404] Se sabe que Mirones decidió despoblar el asiento de La Yxpimienta para llevar a los indios al pueblo de Sacalum en la ruta hacia el Peten, probablemente con la idea de fundar una primera villa en la que pudieran permanecer algunos españoles con indígenas que les dieran sustento, tomando en cuenta la labor previa que había realizado fray Diego Delgado entre los indios de ese lugar.

Tal vez con el objetivo de propiciar un asentamiento fijo de españoles, Mirones dio cauce en Sacalum a los repartimientos de mercancías y al empleo de indios para hacer milpas que sirvieran para la alimentación de su ejército, ya que al decir de Villagutierre "se dio aquel capitán a tener tratos, y contratos con ellos, de grangería".[405] La implantación de los repartimientos y la noticia de que el capitán Juan Bernardo de Casanova

[402] *Ibidem*, pp. 266-269.
[403] *Ibidem*, p. 271.
[404] *Ibidem*, Carta del gobernador a Francisco Mirones, Mérida, 19 de marzo de 1622, pp. 269- 270.
[405] Villagutierre Sotomayor, *op. cit.*, p. 133; López de Cogolludo asienta que los repartimientos que estableció Mirones en Sacalum causaron un gran malestar entre los indios, *op. cit.*, t. II, libro décimo, cap. 2, p. 285.

estaba ya en Maní con otros soldados españoles dispuestos a ir a la montaña, originó gran malestar entre los indios y la denuncia del padre Delgado, que a mediados de 1623, decidió abandonar Sacalum y proseguir solo su viaje al Itzá por la ruta del Tipú, a donde llegó en compañía de algunos soldados españoles que lo siguieron. En ese pueblo, Delgado empleó los buenos oficios del cacique, don Cristóbal Na, para conseguir el permiso del rey Canek e ir a la isla del Itzá, a la que finalmente llegó en compañía de los soldados españoles y 80 indios amigos del Tipú. Pero al llegar a la isla, los guerreros itzaes atacaron a los españoles e indios y los hicieron prisioneros para matarlos, según Villaguiterre, en sacrificio a sus dioses por extracción del corazón, y en especial al padre Delgado, al que acusaban de haber llevado a los soldados y recriminaban que los religiosos -Fuensalida y Orbita- les habieran destruido a sus "ídolos".[406]

Mientras tanto, en Sacalum fray Juan Enríquez sustituyó a Delgado en las tareas de adoctrinamiento de los indios en el tiempo en que Mirones hacía los preparativos para proseguir su entrada. Sin embargo, la destrucción del templo de La Yxpimienta, la pérdida de poder de los *ahkines,* las cargas excesivas en repartimientos y trabajos forzosos y probablemente la noticia de la muerte de los españoles en el Itzá prepararon las condiciones para una nueva tragedia. El día "de la purificación de Nuestra Señora" de 1624, los indios de Sacalum aprovecharon la ocasión de que los soldados españoles escucharan desarmados la misa para apoderarse de las armas y, embijados para la guerra y al mando del *ahkin Pol,* atacaron a los españoles y los mataron, asimismo arrancándoles el corazón.[407] El gobernador Diego de Cárdenas informó al Consejo que los indios quemaron la iglesia, profanaron los ornamentos del culto y bebieron la sangre de los soldados muertos. Luego algunos "capitanes" de los rebeldes entraron al partido de La Sierra para convocar a una sublevación, y para ello pintaban "con fuego" a sus seguidores con el plan de atacar la ciudad de Mérida y las villas.[408]

La ubicación y castigo de los indios de La Yxpimienta y Sacalum fue encomendado al capitán indígena Diego Camal del pueblo de Oxcutzcab, al mando de una tropa de indios de ese pueblo armada de arcos y flechas. A cambio de sus servicios en la represión de los indios idólatras se

[406] Villagutierre Sotomayor, *op. cit.,* pp. 133-140; López de Cogolludo, *op. cit.,* t. II, libro décimo, cap. 2, pp. 285-287.

[407] *lbidem,* pp. 141-144; López de Cogolludo, *op. cit.,* t. II, libro décimo, cap. 3, pp. 287-293.

[408] AGI, México 1024, Informe al Consejo del gobernador don Diego de Cárdenas, Mérida, 1624, cuaderno núm. 5, *tí.* 54r-59v.

ofreció a los indios de Oxcutzcab participantes que quedarían ellos y sus hijos exentos de los servicios personales por tanda y de pagar el tributo de comunidad o *holpatán,* así como de acudir a los *tequios* los días lunes y entregar los 20 cacaos que se acostumbraba dar a las comunidades. También se les prometió que tendrían "todas las honras y preeminencias que gozan y tienen los descendientes de los caciques y señores naturales", de manera que sólo pagarían el tributo a su encomendero. Al capitán Camal se le permitiría formar una parcialidad en el pueblo de Oxcutzcab en donde tendría el cargo perpetuo de principal o *ahcbuntan,* cargo que podría heredar a sus descendientes. En julio de 1624 la campaña de los indios de Oxcutzcab en contra de los indios montaraces había concluido e informaban que habían peleado y matado a 20 indios rebeldes incluyendo a los cuatro *ahkines y* hecho prisioneros a 12 indios y a 38 mujeres y muchachos.[409]

Confederación rebelde del Tipú

Como se ha mencionado, la actividad misionera de los franciscanos en la montaña tendió a disminuir en la tercera década del siglo XVII debido a que la secularización ganaba terreno y sobre todo a la carencia de nuevos religiosos que pudieran hacerse cargo de las entradas. En 1633 el procurador general franciscano, fray Pedro Enríquez, se dirigía al rey para solicitar que 30 religiosos fueran enviados a Yucatán, ya que la Orden había recibido la concesión de las provincias de los itzaes, de los cehaches, del Lacandón y de la Verapaz, pero no contaba con suficientes misioneros para esa tarea.[410] Afirmaba que, además, existían 20,000 indios *pudzanes* en la montaña, y que desde hacía nueve años no entraban los franciscanos a reducirlos por la muerte de 40 religiosos.[411] Aun así los franciscanos seguían participando en las campañas de reducción organizadas por los gobernadores. Poco después fray Antonio Ramírez, quien había sido provincial en Yucatán, pedía que se enviaran 50 religiosos e informaba que había 36 conventos que no podían ser atendidos debidamente por la magnitud de la población indígena y porque desde hacía años no se enviaban frailes a esa provincia.[412] A la falta de religiosos, había que

[409] Solicitudes del defensor y de los indios de Oxcutzcab, en Scholes y Adams, "Documents Relating to the Mirones...", *op. cit.,* pp. 272-276.

[410] AGÍ, México 303, Carta de fray Pedro Enríquez al rey, Mérida, 1633.

[411] AGÍ, México, 301, Carta de fray Pedro Enríquez al rey, Mérida, s/f.

[412] AGÍ, México 303, Dos cartas de fray Antonio Ramírez al rey, s/f.

agregar la muerte de algunos de los experimentados misioneros que protagonizaron las reducciones de 1604-1624, como Francisco Matías, Juan de Buenaventura, Juan de Orbita, Alonso de Ortega, Francisco de Bustamante, Pedro de Beleña, a los que se añadían los mártires Diego Delgado y Juan Enríquez.[413] De todas maneras, los franciscanos emprendieron salidas esporádicas aun cuando no pudieron acometer la reducción de las provincias de los indios libres.

Es poco lo que se conoce sobre los indios de la montaña entre 1625 y 1644, porque las campañas de reducción realizadas no dejaron muchos documentos accesibles hasta ahora. Los españoles siempre asociaron la fuga de los indios con los repartimientos, especialmente con los que de manera oficial efectuaban los gobernadores mediante sus jueces de grana, que luego fueron conocidos como capitanes a guerra en los partidos. Aun cuando no era esa la única causa inmediata de la evasión indígena, los encomenderos, que perdían tributos, y los religiosos, que perdían almas, veían en el comercio forzoso de los gobernadores la razón principal de la huida, y como siempre pensaban que la aplicación de las cédulas reales que prohibían el nombramiento de esos cargos permitiría recuperar a una buena parte de los fugitivos. Así se puso de manifiesto en el año de 1630, cuando se levantaron serios cargos al gobernador Juan de Vargas, al que se acusaba de violar las cédulas reales y organizar un extraordinario negocio basado en el comercio desigual con los indios. Los franciscanos alegaban en 1631 que debido a las exacciones de los repartimientos organizados por este gobernador se incrementó la fuga de los indígenas y que gracias a la llegada del oidor de la Audiencia de México, Íñigo de Argüelles, se contuvieron los agravios y la fuga, por lo que pedían que Vargas no regresara a Yucatán.[414] Al parecer, el éxodo fue muy importante ya que poco tiempo después se calculaba que 45 pueblos habían quedado prácticamente sin habitantes, y existen indicios de que incluso hubo protestas violentas pues en un pueblo los indios mataron al juez Pedro de Sierra y a otros españoles.[415] Los detractores del gobernador afirmaban que sólo a causa de los repartimientos más de 20,000 tributarios se habían retirado a la montaña. Por ejemplo, se sabía que en la región del río de La Pimienta existían numerosos ranchos de fugitivos que estaban determinados a no regresar a sus pueblos mientras existieran los jueces de grana y los repartimientos.

[413] *Ibidem*, Certificación de Lorenzo de Loayza sobre los franciscanos muertos, 9 de febrero de 1630.
[414] *Ibidem*, Carta de fray Fernando de Mata y de otros religiosos, Mérida, 9 de marzo de 1631.
[415] AGÍ, México 1024, El cabildo de Mérida al gobernador, 13 de octubre de 1636, ff. 16v-23v; Petición del cabildo de Mérida, f. 29v.

Muchos de esos fugitivos, al parecer, estaban dispuestos a recibir a los religiosos y algunos incluso bajaban a los pueblos cristianos en secreto a confesarse. En la montaña los indios eran receptivos a la información de las cédulas en su favor, de manera que cuando supieron que pronto serían anulados los cargos de jueces de grana, algunos retornaron a sus pueblos voluntariamente.[416]

El gobernador Vargas fue llevado prisionero a la ciudad de México y su lugar fue ocupado por un gobernador interino, Fernando de Centeno, quien tuvo que enfrentar un severo problema de escasez de maíz en la provincia así como la evasión de los indios. El 22 de diciembre de 1631 presentó ante el cabildo de Mérida una propuesta para emprender la reducción de los huidos en acuerdo con el obispo y el provincial franciscano. Al día siguiente dictó el auto con base en la misma cédula real empleada para la reducción de los indios de Yucatán de 1608. Pero el objetivo de la campaña no sería solamente los indios de la montaña, sino también los *nachilcabes* que vivían en la zona colonial en milpas, ranchos, estancias y en otros pueblos distintos a los de su matrícula. El plan de reducción consistió en acopiar maíz para situarlo en los pósitos de los pueblos de manera que sirvieran de puntos de atracción para los fugitivos y en la realización de una visita general del propio gobernador en compañía del padre Eugenio de Alcántara y de fray Lorenzo de Loayza. Solamente el provincial acopió 300 cargas de maíz para dar a los indios y además les prometió la cancelación de algunos servicios personales. Pero a los ofrecimientos se añadían también amenazas, pues en cada pueblo Centeno ordenaba construir una horca para amenazar al cacique y a los habitantes a fin de que denunciaran a los forasteros, de los que se levantaba una matrícula y se les conducía a sus pueblos originales y luego se quemaban sus casas y milpas para evitar su retorno. Los caciques tenían obligación, asimismo, de hacer construir casas para los indios que retornaban a sus pueblos y de proveerlos de maíz hasta que pudieran hacer sus propias milpas. Con ese método se logró la reducción de un importante número de forasteros y la regularización de las matrículas de tributarios. De acuerdo con López de Cogolludo, sólo en el territorio de La Costa se redujeron a 16,000 tributarios.[417] En el área de Bacalar se pudo reducir

[416] AGÍ, México 92, Auto contra el gobernador de Yucatán Juan de Vargas, Mérida, 16 de septiembre de 1630, ff. lr-19r. En esos años el éxodo a la montaña tuvo una segunda causa en la escasez de maíz durante los años de 1626 y 1631, por la plaga de langosta, que obligó a numerosos indios a buscar alimentos fuera de sus pueblos o a escapar de las cargas tributarias. Véase López de Cogolludo, *op. cit.*, t. II, libro décimo, cap. XVII, pp. 364-365.

[417] López de Cogolludo, *op. cit.*, pp. 365-369; AGÍ, México 303, Carta del gobernador Fernando Centeno al rey, Mérida, 16 de octubre de 1632.

a cerca de 900 indígenas.[418] En esta área en marzo de 1631 el capitán Cristóbal Sánchez recorrió las costas de Zacatán para reducir a doS pueblos rebeldes de *tepcbes* llamados Xibun y Soite.[419] Poco después el gobernador Diego de Cárdenas proveyó un auto para la reducción de tres pueblos de indios fugitivos en la provincia de Chancenote, conocidos como Tehuh, Tixholop y Tzucek, a los que se permitió permanecer en sus asientos originales de la montaña.[420]

Las advertencias de franciscanos y encomenderos sobre el efecto que ocasionaban los repartimientos no tuvieron impacto y la presión de las cargas forzosas impulsó una sublevación. Un extenso documento de 1636 es muy ilustrativo de la estrecha relación entre el incremento de las cargas forzosas, la huida como mecanismo de resistencia y la sublevación. En Yucatán se trataba de implantar el denominado servicio del tostón, que era un tributo de cuatro reales al año por cada indio y sería utilizado para costear a la Armada de Barlovento. Pero tanto los franciscanos y los encomenderos representados en el cabildo de Mérida pugnaban por evitar que ese nuevo impuesto resultara oneroso para los pueblos.[421] Sus argumentos establecían que si bien la armada era necesaria para defender las costas de los asedios piratas existía un peligro constante de que los indios se levantaran, auxiliados por los cehaches e itzaes, al imponérseles una nueva carga. De acuerdo con el cabildo, el resultado sería la "despoblación" porque los indios huirían a los montes para liberarse de los tributos y las presiones y regresar a sus idolatrías organizados en "bandas" y *behetrías* -en realidad las parcialidades o ranchos-, a la manera de "los chichimecos, brasiles y otros de la Florida y de muchos que hay en lo interior de las montañas de esta provincia". La advertencia fue más lejos al recordar los constantes levantamientos de indios, incluso cerca de Mérida, y explicar el riesgo de una rebelión debido a que en la provincia había más de 50,000 indios "de armas tomar, de edad viril, diestros" y se calculaba que 600 indios usaban caballos y eran "más sueltos en los caballos que los gitanos, porque doman los más rebeldes potros".[422] Esta apreciación sobre las posibilidades bélicas de los indígenas era exagerada

[418] AGÍ, Escribanía 308-A, Declaración del capitán Gaspar León de Zalazar, Mérida, 17 de agosto de 1644, f. 307v; Jones, *op. cit.*, pp. 197-198.

[419] Una reseña de esta entrada se puede consultar también en Jones, *op. cit.*, pp. 199-211.

[420] AGÍ, Escribanía 308-A, Auto del gobernador Francisco Núñez Melián sobre la información presentada por los franciscanos sobre la reducción de los indios, Mérida, 3 de febrero de 1644, ff. 332v-335r.

[421] Véase México 1024, Cuaderno de las cartas y papeles tocantes al servicio del tostón en la provincia de Yucatán, 1636.

[422] AGÍ, México 1024, El cabildo de Mérida al gobernador, 13 de octubre de 1636, ff. 16v-23v.

frente a la infantería, caballería y artillería española, pero no dejaba duda de la capacidad de resistencia nativa.[423] El cabildo fue más realista al cuestionar el resultado de la evangelización, porque cada día eran descubiertas nuevas idolatrías entre los indios "aun en los que más demostraciones hacen de cristianos" y aseguraba que los propios maestros de doctrina tenían sus "ídolos". Así que para evitar una posible sublevación, los regidores hacían evidente una realidad incuestionable ya que los indios mantenían muy arraigadas sus costumbres y rituales antiguos y ante cualquier aumento en la compulsión económica o la persecución religiosa preferían irse a los montes porque "quieren más morir en su gentilidad que no venir a la cristiandad".[424]

Los franciscanos y el cabildo tenían razón ya que en 1636 una sublevación comenzó a tomar forma en los pueblos de la jurisdicción de Bacalar, pero repercutió en toda la montaña. Así lo aseguraba, por ejemplo, el capitán Francisco Pérez en una relación del año de 1655, al decir que 17 años antes varios pueblos negaron la obediencia y a pesar de que el gobernador Cárdenas hizo, en su momento, muchas diligencias para reducirlos enviando religiosos franciscanos no había sido posible.[425] Se puede afirmar que los repartimientos, asociados a varios años de hambre y posiblemente al nuevo tributo del tostón, precipitaron la rebelión ya que de manera paralela a la disminución de la capacidad alimentaria de los pueblos la creciente actividad de los comerciantes repartidores repercutió de manera determinante en la subsistencia de las familias, que encontraron en la fuga la posibilidad de sobrevivir. Las causas inmediatas tienen un carácter económico y de sobrevivencia pues durante las primeras cuatro décadas del siglo XVII el sistema de los repartimientos tendió a ejercer un mayor control sobre la mano de obra de los pueblos indígenas en Yucatán. Pero debemos considerar que las contingencias económicas no explican suficientemente la decisión de los indios de apartarse de sus pueblos de residencia, en donde podían recurrir a mecanismos corporativos para enfrentar las crisis, acudiendo a la ayuda mutua y a los recursos de las ca-

[423] Informe al Consejo del gobernador Diego de Cárdenas, Mérida, 1624, ff 54r-59v. En Mérida había cuatro compañías de infantería con 400 soldados, una de caballería con 50 soldados y ocho piezas de artillería; en Campeche la defensa se basaba en dos compañías de infantería con 300 soldados, una de caballería con 30 soldados y seis piezas de artillería; en Valladolid se contaba con dos compañías de infantería con 150 soldados y una de caballería con 25 soldados. Además prácticamente todo español, aun los más pobres, contaba con arcabuces o mosquetes con pólvora y municiones.

[424] *Ibidem,* Petición del cabildo de Mérida, ff. 27r-31v.

[425] AGÍ, México 158, Relación del capitán Francisco Pérez sobre sus servicios prestados en la reducción de indios montaraces, ante el capitán Juan Gómez de Santoyo alcalde ordinario de Bacalar, 10 de enero de 1655, ff. lr-2v.

jas de comunidad y los bienes de las cofradías.[426] La explicación sobre el origen de la sublevación es más completa si tomamos en cuenta los indicios de que se difundían, de nueva cuenta, profecías señalando el fin de la presencia española en Yucatán. Los repartimientos y el hambre abonaron, entonces, el camino para que se extendiese la ideología tradicionalista entre los mayas que implicaba una separación radical de los españoles y el resultado tomó la forma de rebelión.

Es poco lo que se conoce de esta sublevación. En 1639 los indios de la zona de Bacalar destruyeron y quemaron sus pueblos colonizados y se internaron en los montes del Tipú para establecer nuevos asentamientos, negar la obediencia a la Corona y formar un cacicazgo o confederación de pueblos libres, encabezada por los dirigentes de Tipú. La confederación quedó integrada al menos por los pueblos de Punay, Zockux, Lukú, Mazanahau, Zacathan, Petenzub, Holpatín y Lamanai,[427] aunque otros ranchos de indios rebeldes mantuvieron su independencia de esta alianza. Es evidente que los indios alzados deseaban un rompimiento total con los españoles para asumir la autonomía plena en sus formas de organización sociorreligiosa y recuperar el uso de antiguas costumbres, y en los hechos se mantuvieron en libertad hasta 1655.

En la ciudad de Mérida el gobernador Diego de Cárdenas se reunió con el cabildo eclesiástico para diseñar una estrategia que hiciera frente a la sublevación. Se decidió enviar al presbítero Ambrosio de Figueroa para que fuera a la villa de Bacalar y tratara de reducir a los indios en forma pacífica. Pero el cura no tuvo éxito pues no pudo concertar una reunión con los líderes nativos y regresó a Mérida, para ocupar luego el beneficio de Tixchel. Un nuevo plan de reducción se preparó con base en algunas noticias que sugerían que los alzados aceptarían entrevistarse con los religiosos de San Francisco. En este plan el obispo Alonso Ocon retiraría al beneficiado de la villa de Bacalar mientras que el provincial franciscano fray Antonio Ramírez señalaría a los religiosos que emprenderían la empresa. Fueron comisionados fray Bartolomé de Fuensalida, que estaba a cargo del convento de Cansahcab y conocía a los indios del Tipú por su viaje anterior al Itzá y a quien se dio el nombramiento de comisario; fray Juan de Estrada, religioso lego, quien había sido alcalde y justicia mayor de Bacalar e incluso tenía parentesco ritual con algunos de los alzados

[426] Nancy Farriss destaca que la sociedad maya desarrolló fuertes mecanismos para ayudar a la sobrevivencia de sus integrantes, como las cajas de comunidad y las cofradías. Farriss, *op. cit.*, pp. 409-423.

[427] El relato de esta sublevación y del intento de reducción emprendido por los franciscanos se puede ver en López de Cogolludo, *op. cit*, t. II, libro undécimo, Caps. XII-XVII, pp. 442-473.

porque había sido padrino de bautismo de sus hijos, y finalmente los frailes predicadores Bartolomé de Becerril y Martín Tejero.[428]

Los religiosos salieron de Mérida el 24 de abril de 1641 viajando a través de los pueblos de La Sierra y al llegar a Bacalar prepararon su ingreso a la montaña. Fuensalida y Estrada intentarían llegar al Tipú mientras Becerril acudiría a la reducción de los pueblos de la costa y Tejero permanecería en la administración religiosa de la villa. La expedición de Fuensalida se inició en la laguna en una falca armada con dos canoas amarradas y acompañaron a los religiosos el alcalde indígena Francisco Chablé y 14 indios. Se internaron por el Río Grande (Hondo) para salir al mar hasta llegar a Chinam, un pueblo de indios pacíficos, en donde se unió a la expedición el alcalde Andrés Pech con otros indios y desde ahí hicieron otra travesía por mar hasta entrar por el río Dzunulicob, al que recorrieron para llegar a la laguna en donde estaba el pueblo de Lamanai, abandonado y quemado por sus pobladores, quienes formaron otro pueblo en la parte norte de la laguna. La expedición siguió su ruta por los ranchos de Kolmotz y Boxelac, en donde los religiosos decidieron enviar mensajeros a los sublevados de Tipú con una carta de Fuensalida.[429]

Fueron como mensajeros los alcaldes indios de Bacalar y Chinam, quienes encontraron en su ruta señales de que los rebeldes no deseaban la presencia de los españoles. En el camino hallaron una especie de estatuas de hombres vestidos como españoles alrededor de las cuales había figuras de deidades indígenas, y según los indios esa escena significaba que estaba cerrado el camino y que los españoles que pasaran sufrirían "encantamiento". A pesar de esta advertencia, los religiosos se remontaron un trecho sobre el río Tipú hasta el paraje Chantome a esperar la respuesta de los mensajeros, que retornaron a los tres días acompañados de indios rebeldes del pueblo de Holpatín al mando de su cacique don Pedro Noh que estaban embijados, con las cabelleras largas y armados de arcos y flechas. Estos indios tenían una atalaya sobre el río para avisar la presencia de los españoles a los dirigentes de Tipú y llevaron a los religiosos una señal de guerra consistente en "un gallo o gallina de la tierra, como empanada". Los indios de Holpatín condujeron en canoas a los religiosos y a algunos de sus acompañantes hasta el antiguo pueblo de Zaczuc, y en su ruta por el río Tipú Fuensalida y Estrada pudieron ver varios pueblos abandonados y quemados. En ese lugar fueron recibidos por el cacique don Francisco Yam, que les dio alojamiento en un rancho de cacao de su

[428] *Ibidem*, cap. XII, pp. 442-444.
[429] *Ibidem*, caps. XII y XIII, pp. 444-448.

propiedad, pero el pueblo estaba desierto ya que durante la sublevación los indios de Zaczuc destruyeron su pueblo y se trasladaron a una serranía, en donde formaron el pueblo de Hubelná, cerca del río Yaxteel Ahau, afluente del río Tipú. En el rancho del cacique Yam recibieron los franciscanos al representante de los rebeldes de Tipú, el capitán Gaspar Chuc, que llegó acompañado de 10 o 12 indios guerreros con algunos presentes a la manera de un *matan.* Sin embargo eran portadores de una contundente respuesta negativa a la solicitud de reducción y a que los frailes visitaran la capital rebelde.[430]

Fuensalida y Estrada insistieron en su intención de entrevistarse con los principales de Tipú y permanecieron en Zaczuc durante dos semanas en espera de una segunda respuesta del capitán rebelde, y luego se trasladaron a Hubelná, en donde los indios mostraron una actitud hostil hacia ellos. La nueva respuesta de Tipú fue aún más determinante en su negativa porque acudió a Hubelná una escuadra de guerreros embijados y armados de arcos y flechas acompañando a un *ahkin* que se ubicó en un extremo del pueblo "haciendo un baile y borrachera en que idolatraban". Los religiosos pidieron entonces al cacique de Hubelná que congregara a sus indios en su casa para leerles las cartas en lengua maya que llevaban, tanto del gobernador como del obispo, en las que se contenían las condiciones de una capitulación. En esos documentos al parecer se prometía a los indios, a cambio de su reducción, que se les perdonarían los delitos cometidos al sublevarse, se les condonarían los tributos que no hubieran pagado así como otras deudas y se les reservaría de pagar tributos durante cuatro o cinco años. Sin embargo, durante la lectura los indios se fueron retirando hasta dejar solos a los misioneros, y luego regresaron algunos a recoger los bienes del cacique. Al día siguiente por la mañana la escuadra de indios del Tipú avanzó hacia el aposento de los frailes; primero iban muchachos tocando caracoles grandes "que suenan mucho y usan de ellos en sus guerras", y los seguía el capitán principal y detrás los otros capitanes "con sus jinetas" guiando a los guerreros embijados y armados de sus arcos y flechas, "que parecían unos demonios pintados, con que á ninguno podían conocer, aunque á todos sin aquel disfraz los conocían". Atacaron a los frailes y los derribaron al suelo atándoles las manos por la espalda, y algunos indios gritaban que debían matarlos en venganza porque Fuensalida había participado en la destrucción del Tzimín-Chac -la escultura en forma de caballo que los itzaes tenían después de la visita de Cor-

[430] *Ibidem,* cap. XIII, pp. 448-451.

tés a Tah-Itzá- cuando fue al Itzá con fray Juan de Orbita. Al igual que los religiosos hacían en la persecución de las idolatrías, los indios se dedicaron a quebrar las imágenes y destruir los ornamentos de los frailes "con gran menosprecio". Pero los religiosos pudieron salvar la vida y fueron sacados de Hubelná entre gritos y afrentas junto con sus indios amigos y una partida de guerreros los llevó a Zaczuc en donde iniciaron el tortuoso camino de regreso a Bacalar, poniendo fin a una expedición que duró 40 días y no tuvo buenos resultados.[431]

El padre Becerril tampoco tuvo éxito en congregar a los indios sublevados cercanos a Bacalar porque los principales de esa villa, que envió como mensajeros, le advirtieron que los amenazaron con la muerte si llevaban a algún religioso a sus pueblos. Pero a cambio consiguió la reducción de los indios de Zoité y Cehaké y también de un asentamiento de indios gentiles llamado Campin, quienes le entregaron muchos "ídolos" de barro y piedra y otros instrumentos que quemó en presencia de los indios. Por su parte el padre Tejero redujo a los indios rebeldes de Maná que se asentaron en la isla Zulá. Tal vez los indios aceptaron la reducción por la presencia de un nuevo enemigo en la costa oriental, ya que los corsarios holandeses asolaron la región, asaltaron los pueblos de Zoité, Cehaké y Campin, tomaron prisionero temporalmente al padre Tejero y Diego el mulato atacó la villa de Bacalar. Los franciscanos decidieron concluir la empresa de reducción de los sublevados, con pocas cosas positivas que informar como resultado. Estrada, Fuensalida, Becerril y Tejero regresaron en diferentes momentos a la ciudad de Mérida y el obispo de nuevo nombró a un cura beneficiado para Bacalar, aunque sin la esperanza de conseguir la reducción de los indios.[432] A pesar de la resistencia armada, de todas maneras el gobernador Cárdenas afirmaba en 1643 que se había logrado sacar "cantidad de indios" de la montaña.[433]

Episodio de la gran reducción

En el año de 1644, desde la perspectiva española, el problema de la fuga de indios demandaba la aplicación de una nueva estrategia que contuviera el éxodo y obligara a regresar a quienes habían escapado. En ella no sólo se tomaría en cuenta a los fugitivos sino que también se puso atención a otro problema que estaba asociado directamente con la fuga a la

[451] *Ibidem,* caps. XIII, XIV y xv, pp. 451-463.
[432] *Ibidem,* caps, xv, XVI y XVII, pp. 467-473.
[433] AGÍ, México 303, Carta del marqués de Santofloro al rey, Mérida, 3 de febrero de 1643.

montaña y que era la alta movilidad de la población indígena evidente por la presencia de *nachilcahes* en muchos pueblos de los partidos de Campeche, Valladolid y Tekax.[434]

La nueva estrategia de reducción se discutió en una reunión general en la ciudad de Mérida a la que asistieron el recién llegado gobernador Francisco Núñez Melián, el cabildo de la ciudad, el deán y el cabildo de la catedral, los capitanes de los regimientos, los oficiales reales, el definidor franciscano Gerónimo de Prat, los representantes de los encomenderos y algunos vecinos influyentes de la capital. En esa junta se decidió cancelar los antiguos autos de reducción, en especial el que elaboró el gobernador Diego de Cárdenas, porque los pueblos que se redujeron a Chancenote habían dado "ocasión para la idolatría y convocación de los indios de estas provincias para pasar por allí a otras partes más lejanas". Se acordó que los tres pueblos que se redujeron en esa área, Tehuh, Tixholop y Tzucek, fueran demolidos y quemadas sus casas y milpas para evitar su repoblamiento y que los indios fueran matriculados y devueltos a sus encomenderos, quienes tendrían la obligación de darles sustento hasta que los indios pudieran cultivar sus milpas.[435]

En la reunión se tomó el acuerdo de emprender una gran campaña de reducción por tres rutas distintas con el fin de abarcar la extensa zona de la montaña, pero también los pueblos de la frontera colonial en donde se había identificado la presencia de numerosos *nachilcahes.* Días después el gobernador elaboró un plan que consistía en realizar las tres entradas al mismo tiempo con pequeños ejércitos formados cada uno por un capitán, ocho soldados españoles, ocho mulatos y algunos indios amigos, que serían acompañados por frailes franciscanos en calidad de predicadores en lengua maya. El grupo de entrada del oriente fue puesto bajo el mando de Juan de Salazar Montejo y abarcaría la región de Valladolid y Chancenote, y se designó a fray Martín Tejero como predicador. El grupo que se encargaría de la reducción del sur quedó en manos de Antonio de Magaña y Solís para abarcar la provincia de La Sierra hasta la zona de Bacalar, acompañado de fray Pedro de la Peña. Como jefe del grupo de entrada por el poniente se comisionó a Gaspar León de Salazar, quien se haría cargo de la jurisdicción de la villa de Campeche y la zona de Tixchel, junto con fray Bartolomé de Becerril. Para costear los salarios de los soldados

[434] Sobre esta entrada se puede consultar Jones, *op. cit.,* pp. 227-230.

[435] AGÍ, Escribanía 308-A, Auto del gobernador Francisco Núñez Melián sobre la información presentada por los franciscanos sobre la reducción de los indios, Mérida, 3 de febrero de 1644, ff. 332v-335r.

y los otros gastos de las campañas se decidió que los encomenderos que resultaran beneficiados pagarían cuatro reales por cada indígena reducido. Asimismo, esa gran campaña reductora estuvo acompañada de otra medida tendiente a contener el éxodo indígena. Se estipuló que los caciques de los pueblos tendrían la obligación de aprehender a los indios fugitivos que pasaran por sus pueblos e informar de inmediato al gobernador o a los comisionados encargados de la reducción, y asimismo debían negar cualquier licencia a los indios de sus repúblicas que pidieran salir de sus comunidades.[436]

En los dos meses y medio que duró la campaña -entre marzo y mayo de 1644- se redujeron 9,225 indígenas, aunque hay que apuntar que la mayor parte se trataba en realidad de indígenas forasteros y no de indios *pudzanes* de la montaña ni mucho menos de gentiles. Los testimonios de algunos españoles que participaron en las entradas demuestran que primero se incursionó en los pueblos de la frontera y con la ayuda de los doctrineros y de los caciques se ubicó a los indios forasteros, muchos de los cuales servían en los conventos e iglesias como cantores, sacristanes y en otras labores. A estos indios se les conducía a sus pueblos custodiados por indígenas de sus propios lugares y acompañados por algún fraile. Juan de Montejo testificó que fray Bartolomé de Becerril iba con los indios reducidos "rezando la doctrina y en procesión".[437] Después los comisionados se internaban en la montaña para descubrir las milpas y ranchos de los indios *pudzanes,* a quienes asimismo obligaban a reducirse bajo campana. Los testimonios de este proceso sugieren que los indios fugitivos llevaban muchos años en la libertad de la montaña, ya que encontraron menores de 10 años sin el bautizo y adultos mayores de 20 años que nunca se habían confesado.

En la región de Campeche y Tixchel Gaspar León afirmaba que logró reducir a 2,444 indígenas sin contar a los menores, hasta la cancelación de la campaña por la súbita muerte del gobernador Núñez. En sus incursiones por la montaña supo de la profusión de rituales y costumbres antiguas de los indios y apuntaba que tuvo noticia de que "ordinariamente estaban sacrificando a ídolos y para ello se sajaban los brazos para sacar sangre y esto vido en casa de los más indios reducidos". También apuntaba que una de las formas que empleaban los indígenas para evitar que sus hijos quedaran inscritos en las matrículas de tributarios consistía en po-

[436] *Ibidem, íí.* 332v-335r; Véase también AGÍ, Escribanía, 308-A, Declaración de Francisco de Mena, 17 de agosto de 1644, ff. 309r-310r.

[437] AGÍ, Escribanía 308-A, Declaración de Juan de Montejo, Mérida, 12 de agosto de 1644, *i.* 306r.

nerles nombres supuestos.[438] Por su parte Antonio de Magaña afirmaba haber reducido a 1,800 indígenas y llamó la atención sobre la costumbre entre los indios montaraces de usar cabelleras largas.[439] El mayor éxito se obtuvo en el oriente ya que Juan de Salazar pudo reducir a 5,081 indígenas. Asimismo mandó despoblar y quemar los pueblos de Tehuh, Tixholop y Tzucek, de los que se redujeron 300 indios al asiento de Quejac, en donde se levantó una matrícula para luego distribuir a los indios a sus pueblos de origen. Estos tres pueblos se habían convertido en un refugio para los *nacbilcabes* y en un paso para la montaña; aunque tenían iglesias, éstas no se utilizaban ni estaban avitualladas con campana ni ornamentos.[440] La muerte del gobernador Núñez puso fin a la campaña sin haber atacado de raíz el problema de los indios forasteros ni haber logrado la despoblación de los asentamientos indígenas de la montaña. En pocos años las milpas y ranchos reaparecieron y la migración indígena entre las repúblicas de la zona colonial se mantuvo inalterada, ya que prevalecieron las causas que le daban origen.

De todas maneras, la reducción de 1644 consolidó una nueva visión en la política de reducciones, que ya no estaba dirigida sólo contra los indios cimarrones sino que incluía a los indios forasteros. En los años siguientes fue una práctica común que los gobernadores dieran comisiones a españoles para que hicieran volver a sus pueblos de origen a los *nacbilcabes* en cada uno de los partidos. En estos casos los reductores cobraban cuatro reales que pagaban los encomenderos por cada indio reincorporado a la matrícula tributaria. Por ejemplo, durante el gobierno de Juan Francisco de Esquivel se realizó una de estas reducciones debido a que faltaban muchos indios en sus pueblos y se encontraban viviendo en milpas, ranchos, estancias y haciendas evadiendo el pago de tributos. Este gobernador dio una comisión al encomendero Juan de Ayala el 29 de enero de 1666 para que hiciera la visita y reducción en la "provincia" de Tixkokob, Hoctún, Hocaba, Homún y vicaría de San Cristóbal de Mérida para descubrir a los forasteros y "los remita a sus pueblos originales [...] como en otras ocasiones se ha hecho". Como en toda reducción, la comisión del gobernador Esquivel también incluía algunas prerrogativas a los indios reducidos. Los gobernadores de sus pueblos originales debían hacer-

[438] *Ibidem*, Declaración de Gaspar León de Salazar, Mérida, 17 de agosto de 1644, ff. 308r-v.
[439] *Ibidem*, Declaración de Antonio Magaña Solís, Mérida, 18 de agosto de 1644, f. 315r.
[440] *Ibidem*, Declaración de Bartolomé Gil de la Cruz, Mérida, 19 de agosto de 1644; Declaración de Diego de Villanueva, Mérida, *11* de agosto de 1644, ff. 319r-v y 323r.

les casas y no serían obligados a servir en la tanda del trabajo forzoso durante un año, ni darían tributo o servicio de comunidad hasta quedar avecindados. Asimismo se les auxiliaría a realizar sus milpas y a los "que no tuvieren tierras propias ni heredades, que se las den y señalen de las muchas baldías y sin dueño que hay en dichos pueblos". Por último, se amenazaba a los dueños de las milpas, estancias y haciendas, indios o españoles, en donde estuvieran los forasteros de que serían detenidos y castigados si no los entregaban.[441]

Este tipo de reducciones encontró resistencia en los españoles dedicados a la agricultura y la ganadería que pugnaban por acceder a la mano de obra indígena. Estos hombres encarnaban el futuro de la provincia ya que abrían camino al peonaje y al trabajo asalariado de los indios. Juan de Ayala fue acusado de hacer pasar por forasteros a indios que eran sirvientes por contrato de españoles e incluso de "reducir" a los indios que acudían a la ciudad de Mérida a cumplir con la tanda del servicio personal. El escribano del pueblo de Chuburná expuso la manera de operar de la reducción en ese pueblo. Ayala mandó llamar al cacique y con amenazas le exigió que reuniese a todos los indios forasteros que estuvieran en las milpas "de todo género de gente" y que hiciera una matrícula de ellos para enviarlos a sus pueblos. Pero el escribano alegaba que todos estaban en las milpas avecindados y pagando sus tributos.[442] Fue hasta finales de la Colonia, cuando el problema de los forasteros había desbordado la capacidad de las reducciones periódicas que los oficiales reales encontraron un método más práctico para dar solución a lo intrincado que resultaba la cobranza de los tributos de cada una de las encomiendas debido a la migración indígena. Las encomiendas se convirtieron en verdaderas rentas y las cajas de la real hacienda de Mérida y Campeche se hicieron cargo de la cobranza de los tributos de todos los pueblos, sin distinguir entre indígenas originarios y forasteros. De esta manera en las cajas se hacían los ajustes y se pagaba a los encomenderos particulares de acuerdo a sus cuotas. De todas formas los encomenderos mantuvieron nominalmente los títulos de sus pueblos.[443]

[441] AGI, México 361, Comisión del gobernador Juan Francisco de Esquivel a Juan de Ayala para la reducción de los indios forasteros de varios pueblos, Mérida, 29 de enero de 1666, Ramo 5, pp. 234-236.

[442] *Ibidem*, Declaraciones sobre la reducción de Juan de Ayala de los indios forasteros, Mérida, abril de 1668, Rollo 5, pp. 237-251.

[443] Véase AGN, Tributos, vol. 7, exp. 21, Expediente que trata en donde se han de pagar las rentas de encomenderos de esta provincia, supuesta la extinción de tributos decretados por S.M. Nota de las encomiendas que aún existen en Yucatán, 1810.

Infructuosa conquista de El Próspero

Un nuevo intento por lograr la conversión de los indios gentiles de los sitios más apartados de la montaña fue emprendido por los franciscanos entre los años de 1644 y 1647, aprovechando los afanes conquistadores del alcalde mayor de Ciudad Real de Chiapas Diego Ordóñez.[444] Este personaje logró una capitulación para la conquista de las tierras situadas entre Yucatán y Guatemala, que fueron denominadas como el reino del Próspero. Ordóñez emprendió una primera incursión por Chiapas desde Ocosingo pero no tuvo éxito porque, según fray Francisco Ximenes,[445] encontró deshabitada la montaña y, según López de Cogolludo, porque la mayor parte de los indios de la región de conquista eran hablantes de la lengua maya yucateca. Seguramente la opinión de Cogolludo sobre la dificultad lingüística era acertada, porque Ordóñez decidió emprender una segunda entrada desde Yucatán con el auxilio de los franciscanos de esa provincia, que eran buenos conocedores de la lengua indígena de la región. En Mérida, el provincial fray Gerónimo de Prat comisionó a los frailes Hermenegildo Infante, con el título de comisario, y Simón de Villasis para acompañar al general Ordóñez en la conquista, que se inició en el mes de febrero de 1644. Los frailes salieron de Campeche en una embarcación hasta alcanzar la Laguna de Términos, en donde encontraron una estancia del español Juan Zetina, que los acompañó hasta el pueblo de Usumacinta, el último beneficio de Yucatán que estaba a cargo del clérigo Juan Velázquez de Arismendi. En este pueblo se unió a los religiosos un capitán mestizo, Juan de Vilbao, encargado de conducirlos hasta el pueblo de Nohhá cerca de una laguna, asiento del cacique don Pedro Xix y puerta de entrada a los dominios de los indios libres.[446] La identidad de los indios de Nohhá no es clara, pero se sabe que eran fugitivos de Yucatán que cruzaron el río Usumacinta para establecerse cerca de una laguna en las laderas de una serranía.[447]

[444] Más información sobre las actividades como reductor de Diego Ordóñez se pueden consultar en Von Houwald, Nicolás de Valenzuela, *op. cit.,* pp. 50, 81, 132, 141, 156 y 159.

[445] Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Cbiapa y Guatemala,* t. n, Biblioteca "Goathemala", Guatemala, 1930, t. n, cap. LXXVIII, pp. 250-253.

[446] López de Cogolludo, *op. cit.,* t. II, libro duodécimo, cap. III, pp. 511-513.

[447] De acuerdo con Jan De Vos, Alfonso Villa Rojas, France V. Scholes y Ralph L. Roys asocian a los indios de Nohhá con los cehaches, con quienes comparte esta opinión, pero él los denomina caribes porque así les llamaban los españoles a los habitantes de habla maya yucateca de la selva lacandona desde el siglo XVII. Véase Jan De Vos, *La paz de Dios y del rey. La conquista de la selva lacandona (1525-1821),* FCE, México, 1988, pp. 212-219. Eric J. Thompson establece que eran renegados de Yucatán y que su lengua tendría el influjo de los cehaches y de los choles de Palenque. Thompson, *Historia y religión..., Op. cit.,* p. 97.

Con base en los documentos de la época, en especial una relación de fray Simón, López de Cogolludo ofrece una descripción de los indios del territorio del Próspero, cercano a Nohhá, que contiene algunos datos etnográficos de la población de la montaña. Los indios llevaban horadaciones tanto en las orejas, donde se colocaban "un palo labrado", como en la nariz, donde usaban "una vainilla olorosa". Andaban desnudos con la parte superior del cuerpo embijada hasta la cintura con una figura de rayas con la forma de "jubón muy gayado" y desde la cintura hacia abajo con figuras de "balones", y usaban el cabello largo adornado con tocados de plumas. Las mujeres utilizaban como vestimenta enaguas cortas y ceñidas de tela de algodón, tenían horadaciones en las narices al igual que los hombres y también llevaban el cabello largo pero con grandes tocados sujetos con hilo de algodón. Refiere el fraile que la vida religiosa estaba encabezada por un sacerdote, encargado de los "ídolos", a quien auxiliaban un *ahkul* o maestro de ceremonias, un a*hkayon* o maestro de música y canto y una doncella que preparaba el pan, y anota la costumbre de los sacrificios humanos de forasteros a los que se mataba con una estaca, se les arrancaba el corazón y finalmente se practicaba el canibalismo con las víctimas, y cuando no había prisioneros para las ofrendas se empleaban perrillos, en ceremonias a las que sólo asistían los hombres. También señala López de Cogolludo algunos datos sobre la impartición de justicia en los casos de adulterio, en los que los culpables eran muertos, apedreados atados a estacas y "después se casan el marido de la adúltera con la mujer del que lo ofendía". Asimismo, presenta una relación de "las naciones" de los indios de la montaña que vivían en numerosas poblaciones de esa zona: Chinchil, Mopan, lacandones, ahzibes, canules, tulunquies, cehaches, chinamitas e itzaes. Señala la existencia, en los confines de los lacandones, de la "nación" llamada Locen, "que quiere decir aparta", en la que se hablaba la lengua chol y estaba formada por siete u ocho poblaciones con una capital de cerca de 800 personas, denominada asimismo Locen.[448]

El 3 de abril los religiosos salieron del pueblo de Usumacinta hacia Tenosique, en donde los esperaban 20 indios de Nohhá para ayudarlos a recorrer el largo camino de selva que conducía a ese pueblo. Pero los indios señalaron que había escasez de alimentos y de agua, al parecer con la intención de disuadir a los frailes de emprender el viaje. El mestizo Vilbao, quien era dueño de ranchos de cacao, mantenía con el cacique de

[448] López de Cogolludo, *op. cit.*, t. II, cap. VII, pp. 534-537.

Nohhá tratos de comercio y ambos coincidieron en evitar la presencia de los religiosos. De todas maneras, los frailes pudieron establecerse en el pueblo y comenzar su tarea de evangelización, con escasa alimentación y enfrentando las intrigas del capitán mestizo que, al ser descubierto, escapó hacia Chiapas y luego fue muerto por los propios indios de Nohhá al intentar regresar a Tenosique. Las raíces indígenas de este personaje mestizo le permitieron vivir entre los indios asimilando una parte de las costumbres nativas e introduciendo un fuerte sincretismo en la vida religiosa local ya que, de acuerdo con la relación de fray Simón, tenía en su casa un "ídolo" de madera en forma de una india montaraz con la que tenía "trato deshonesto" y frente a ese "ídolo" se congregaba el pueblo a beber *balché.* Los miércoles de ceniza el mestizo se ponía una estola, el día de Ramos bendecía palmas y las repartía, en Semana Santa hacía un monumento en donde colocaba la figura de la india montaraz, y tenía en su poder un misal de los padres dominicos, un ornamento y un cáliz. Pero Vilbao también cobraba a los indios tributos en cacao, achiote y tabaco.[449]

Ordóñez esperó en Campeche el desarrollo de la entrada de los frailes y con pocos recursos intentó armar a un grupo de españoles que avanzaran hacia Nohhá. Para ello nombró como cabo de la expedición a un español que había vivido entre los indios de ese pueblo, quien formaría una escuadra de 12 soldados y estaría acompañado de fray Bartolomé de Gabalda. Sin embargo, para costear la incursión, este español intentó cobrar tributos a los indios de Nohhá a razón de un xiquipil de cacao y seis libras de cera, lo que generó la oposición de los indios que reclamaron a los frailes haberlos engañado al asegurarles que no pagarían tributos durante un tiempo. El peligro de un motín obligó a que fray Simón hiciera al viaje hasta la ciudad de Mérida para denunciar lo sucedido ante el provincial y el general Ordóñez, quien había logrado, en esa ciudad, reunir algunos españoles que estaban dispuestos a emprender la conquista del Próspero. En los primeros meses de 1647 Ordóñez se estableció con su pequeña tropa en el pueblo de Usumacinta a esperar el momento propicio para ir a Nohhá. Pero en este pueblo los indios empezaron a escapar a sus milpas y el día de San Juan los que quedaban hicieron "un convite general", en el que bebieron *balché,* para decidir la manera de enfrentar a los invasores. Después fueron ante fray Hermenegildo para decirle:

> Padre, hemos juntádonos para determinar qué habíamos de hacer de nosotros y de tí, porque ni queremos estar en el pueblo á aguardar á

[449] *Ibidem,* caps. III y IV, pp. 514-525.

los españoles, ni que tú quedes tampoco con nosotros. Queríamos matarte a tí y á tu compañero, pero viendo que no nos habeis hecho mal, nos dió en el corazon no hacerlo, como vosotros os querais ir luego [...] que nosotros os sacaremos la ropa una legua de aquí.[450]

Los frailes Hermenegildo y Bartolomé salieron de Nohhá ese mismo día y los indios abandonaron el pueblo para establecerse en sus milpas ante el peligro que representaba el grupo de españoles armados situado en Usumacinta. Poco después, el 24 de julio, el cacique Pedro Xix fue con otros cuatro indios a ver a los españoles y a pedir disculpas y señalar que estaba en Nohhá sólo acompañado de algunos indios. Con esa información Ordóñez inició su viaje al pueblo abandonado, al que llegó el 31 de ese mes y en donde efectivamente encontró poca gente. El general envió entonces al padre comisario a Guatemala por recursos para proseguir la expedición y trató de sustentarse en Nohhá obligando al cacique a que le diera bastimentos. De nuevo las amenazas y la presión económica provocaron la rebelión de los habitantes de Nohhá, que quemaron el pueblo y los españoles tuvieron que huir hasta el lejano pueblo de Petenecté, del beneficio de Usumacinta. En Palenque, fray Hermenegildo se enteró de la rebelión y acudió a Petenecté, en donde encontró al general enfermo, por lo que decidió ir a Nohhá en busca de los ornamentos de la iglesia que encontró tirados en el piso, tanto las imágenes de Cristo y de San Pedro como el ara del altar. Los indios rebeldes habían saqueado la ropa de la sacristía, así como la vestimenta, el oro y las joyas de la mujer de Ordóñez. A su regreso, el fraile tuvo que dejar en ese sitio 80 armas que los españoles abandonaron en su fuga y que seguramente fueron usadas por los sublevados. Los indios de Nohhá se internaron en las selvas e incluso dieron muerte a 20 familias indígenas que habían escapado de Petenecté por los repartimientos que realizaba el alcalde mayor de Tabasco. En esas condiciones de alzamiento, la infructuosa entrada fue abandonada a pesar de que el general nombró a fray Hermenegildo como abad del Próspero. Ordóñez murió en el pueblo de Petenecté en abril de 1648 y los frailes dejaron la región para retornar a Yucatán.

Con seguridad los indios de Nohhá regresaron a su pueblo y durante algunos años enviaron noticias de que aceptarían ser cristianos con la condición de que no fueran los españoles a la montaña. Así lo aseguraba el

[450] *Ibidem,* cap. VI, pp. 526-529.

padre José Gordo de Chiapas, quien estuvo de paso por esa zona y a quien los indios dijeron que guardaban la campana de la iglesia, y también por una carta que los indios de Nohhá enviaron desde Petenecté a los frailes Hermenegildo y Bartolomé el 4 de mayo de 1655.[451]

Conspiración del "ídolo de zacate" y reducción de Tipú

Los asentamientos de la montaña resistieron la gran reducción de 1644 de diversas maneras. Algunos tenían a su favor las capitulaciones de los años de 1603 a 1624, mediante las cuales se convirtieron en encomiendas de la Corona y contaban con cabildos e iglesias que les daban la formalidad de pueblos bajo campana. Otros, los que abandonaron la obediencia, como los de Tipú y Sacalum, evadieron a los soldados españoles escondiéndose en los montes. Por su parte, los *pudzanes* que llegaban del norte iban a poblar los antiguos asentamientos abandonados o formaban ranchos nuevos lo más lejos posible de la presencia española. La campaña de reducción de 1644 aumentó la tensión entre la sociedad indígena de la montaña y el gobierno colonial, ya que en los hechos cancelaba la negociación y la posibilidad de una concertación, y seguramente causó conmociones en los pueblos de fugitivos por el peligro que representaba la guerra. La idea de una sublevación seguramente estuvo siempre vigente y los *chuntanes* del Tipú libre y de otros lugares sólo esperaban la oportunidad para ponerla en práctica.

La ocasión para la revuelta surgió como consecuencia de una gran epidemia de peste que asoló tanto a españoles como a indígenas desde el mes de marzo de 1648.[452] Fue una epidemia con un elevado índice de mortandad, al grado de que algunos informes afirman que perecieron las dos terceras partes de los españoles, mulatos y mestizos, en quienes, desde luego, se fundamentaba la defensa de la provincia. Entre las bajas que ocasionó esta peste se cuenta al gobernador provincial. La magnitud de la epidemia hizo presa de los indios semaneros que acudían a Mérida y las villas a dar el servicio personal y este hecho representaba una vía de expansión rápida por el contacto que el servicio por tandas implicaba entre todos los pueblos y los centros de poder español, de manera que se tomó la decisión de suspender temporalmente la tanda para aminorar el riesgo. Los *cbuntanes* de los pueblos libres interpretaron que había llegado el momento de poner fin a la presencia española y los fugitivos, desde "lo último de la

[451] *Ibidem,* caps, VI y VII, pp. 529-534.
[452] *lbidem,* caps, XII-VI, pp. 559-579.

montaña" intentaron levantar una sublevación de todos los pueblos. Para ello se reunieron y "alzando con ídolo de zacate que traían consigo se vinieron dando aviso de unos pueblos a otros, recibiendo el ídolo y previniéndoles para que se levantasen y matasen a todos los españoles". Los conjurados llegaron "en secreto" hasta el barrio de San Cristóbal de Mérida, donde comunicaron sus planes al cacique don Melchor Guagozingo, gobernador de ese barrio, quien delató la conspiración, por lo que algunos de los caciques que la encabezaban fueron capturados y encarcelados en Mérida y perecieron durante su cautiverio precisamente a causa de la peste.[453] En el barrio de San Cristóbal se habían asentado los indios tlaxcaltecas que colaboraron con Montejo durante la conquista de Yucatán y sus descendientes reclamaban beneficios por la ayuda prestada y se reputaban como amigos de los españoles. No es de extrañar entonces que fuera Guagozingo, un indio "mexicano", como se denominaban, quien asistiera a los españoles, pues durante casi 100 años en los barrios de San Cristóbal, Santiago y San Román, los descendientes de los aliados indígenas para la conquista de Yucatán lograron mantener su propia identidad y disfrutar de ciertas prerrogativas, ya que se les consideraba como hidalgos y se les concedió la dispensa del tributo.[454] Si el "ídolo" de zacate pudo haber significado la aspiración y esperanza de los líderes de la montaña de que el tiempo de la liberación había llegado, para los descendientes de los tlaxcaltecas seguramente representó la oportunidad de prestar un nuevo servicio por el cual pasarían después la factura, pero quizás también fue visto como un riesgo ya que preconizaba el posible advenimiento de gobiernos de tradición étnica de estirpe maya. A pesar de la distancia sociocultural que los apartaba de los españoles y de compartir con los mayas la calidad de indígenas, los tlaxcaltecas se consideraban como parte de los conquistadores de la tierra y mantuvieron su alianza con los europeos.

La reducción de los sublevados no pudo ser acometida en corto tiempo por la escasez de recursos y por los estragos causados por la epidemia que, asimismo, habría generado un incremento importante en la huida. En 1654 faltaban 18,000 indios de las matrículas de las bulas y de los padrones que tenían los religiosos para las confesiones, por lo que se enviaron jueces de reducción costeados por los encomenderos, aunque en una cédula el rey reconocía el fracaso de la empresa debido a que los indios redu-

[453] AGI, México 1020, Petición al gobernador Joseph Campero del abogado y del defensor de los naturales en vista y apoyo de lo pedido por el procurador de Mérida contra la supresión del servicio personal, Mérida, 7 de febrero de 1662, ff. 586r-v.

[454] AGÍ, México 137, Petición de los naturales de San Cristóbal, Santiago y San Román para no pagar tributos por haber ayudado en la conquista de Yucatán, México, 1612.

cidos no sólo regresaron pronto a la montaña sino que "se habían llevado consigo otros industriándolos para la huida".[455] Desafortunadamente es poco lo que se conoce de esta entrada, pero otra campaña de este tipo emprendida desde la villa de Bacalar entre los años de 1654 y 1656 puede servir para ilustrar la situación de los indios de la montaña durante las décadas previas a la sublevación de 1668.

La reducción de la montaña del sur de Bacalar estuvo jefaturada por el capitán Francisco Pérez,[456] vecino de esa villa, y se inició con la noticia de que 14 familias indígenas fugitivas del pueblo de Chautilá, que escaparon durante la sublevación de 1639, estaban asentadas en unas lagunas llamadas Hantenal, situadas a 20 leguas de esa villa. Pérez contó sin saberlo con un aliado en la reducción porque, de acuerdo con López de Cogolludo, los itzaes se habían hecho enemigos de los indios de Tipú y los amenazaban con la guerra, lo que presionó para que los indios de este cacicazgo decidieran buscar un acercamiento con los colonizadores de Yucatán que les ofreciera protección en contra de sus nuevos enemigos. El 23 de octubre de 1654, después de un intento fallido desde Mérida que sólo pudo llegar al pueblo de Chunhuhub, por encontrase anegada la tierra a causa de las lluvias, el alcalde ordinario de Bacalar, Juan Gómez de Santoyo, nombró cabo a Francisco Pérez para que se ocupara de la reducción de esos indios. Pérez reunió un grupo armado de cinco españoles y 15 indios amigos y en dos canoas "quebradas" que logró componer salió a la reducción hasta localizar a los indios en varios parajes, a los que pudo obligar a retornar a sus asientos.[457] Un testigo destacaba la importancia de esta reducción para la villa de Salamanca de Bacalar, al decir que "de no reducirse dichos indios era imposible conservarse esta dicha villa y era fuerza que los vecinos de ella se pasasen a vivir a otra parte por faltar como faltaban los indios". Y señalaba el peligro que corrieron los españoles en la costa por la presencia de piratas (holandeses), así como una enfermedad del capitán "de fríos y calenturas" debido a la insalubridad de la zona.[458] Otro testigo enfatizó el riesgo que corrían los indios reducidos por la presencia de los piratas y la necesidad que hubo de trasladarlos lejos de "la vera del agua" en que estaban porque los enemigos saqueaban los pueblos y se

[455] AGI, Escribanía 317-A, Auto del cabildo de Mérida, 20 de mayo de 1655, f. 36r.

[456] Una relación de esta entrada de reducción está contenida en Jones, *op. cit.*, pp. 230-240.

[457] AGÍ, México 158, doc. 100b, Relación del capitán Francisco Pérez, Bacalar, 10 de enero de 1655, ff. lr-2v; Certificación del capitán Juan Gómez de Santoyo, alcalde ordinario, sobre los servicios prestados por Francisco Pérez, Salamanca de Bacalar, 14 de enero de 1655, ff. 20v-21r.

[458] *Ibidem*, Declaración de Mateo Delgado, Salamanca de Bacalar, 11 de enero de 1655, ff. 3r-4v. El documento contiene las declaraciones de otros cuatro españoles y cuatro indígenas, ff. 4v-20r.

llevaban el maíz y a los indígenas.[459] Sin embargo, el capitán Pérez apuntaba que no pudo reducir a otros indígenas que escaparon "al sitio y paraje de Holpachá y Holsus", a 60 leguas de la villa, muy cerca del pueblo de Tipú.[460]

Entonces Pérez mandó comprar pólvora y plomo a la ciudad de Marida para hacer balas y preparó una segunda entrada punitiva en enero de 1655, esta vez con 10 soldados españoles y 60 indios amigos, para sacar a los indios que faltaban de Chautilá y Chalacán y también a los del pueblo de Tipú. El 16 de enero fue nombrado cabo de la expedición por el alcalde Gómez de Santoyo,[461] y el 13 de mayo recibió la comisión del gobernador Pedro Sáenz Izquierdo para completar la reducción.[462] Al informar sobre los resultados de la empresa dijo que fue a las rancherías Holtzus y Holpachá a 60 leguas de Bacalar y cerca del Tipú e hizo un recuento de los indios reducidos:

> los cuales traje, y entre ellos diez y siete indios del pueblo de Tipú con sus mujeres e hijos, que por todos hace sesenta y dos de los alzados de ahora veinte años y con los que hallé en las dichas rancherías de los pueblos de Chautilá y Chalacán, que fueron cuarenta y ocho entre chicos y grandes hacen por todos ciento y diez almas las que traje de las dichas rancherías.[463]

El 21 de julio, poco después de retornar de su segunda incursión, llegaron a Bacalar dos caciques y 10 indios principales del pueblo de Tipú a entrevistarse con el capitán Pérez. Esta reunión se debió efectuar en el pueblo de Holsus durante los primeros días de julio, pero la falta de bastimentos que padecieron los españoles y el retraso en la llegada de los indios a ese paraje impidió que se concretara. Pérez dejó entonces en ese lugar a algunos indios con la instrucción de informar a los caciques de Tipú que los esperaría en Bacalar para dialogar con ellos. De esa manera la delegación indígena acudió a Bacalar en busca de Pérez y, en nombre de 60 indios,

[459] *Ibidem,* Declaración de Juan de Azcorra, Bacalar, 12 de enero de 1655, ff. 6v-8r.

[460] *Ibidetn,* Relación del capitán Francisco Pérez..., ff. lr-2v

[461] *Ibidem,* Nombramiento de cabo a Francisco Pérez, Bacalar, 16 de enero de 1655, ff. 33v-34v.

[462] *Ibidem,* Comisión del gobernador a Francisco Pérez para concluir la reducción de Bacalar, Mérida, 13 de mayo de 1655, ff. 34v-35r.

[463] *Ibidem,* Petición de Francisco Pérez ante Juan Gómez de Santoyo en orden de sus servicios en la reducción de los pueblos de Chalacán y Hautilá, Salamanca de Bacalar, 20 de abril de 1655, ff. 21v-22r. Véase la información de los testigos, cinco españoles y cuatro indígenas, en ff. 22v-32r.

planteó su disposición de aceptar de nuevo la sujeción a la Corona e hizo patente su recobrado apego al cristianismo.[464]

Con ese aliciente Francisco Pérez realizó los preparativos de una tercera entrada, que empezó el 5 de octubre. En esta ocasión los españoles llegaron al pueblo y puerto de Chunukum, en donde se establecieron debido a que los caminos estaban anegados y los ríos crecidos a causa de las lluvias, y desde ahí convocaron a los caciques y principales de los pueblos rebeldes de Tipú, Lucú y Sactzutz y de sus rancherías sujetas. En Chunukum se congregaron los principales de los tres pueblos con más de 110 indígenas con algunas mujeres y muchachos y los 23 habitantes de Chunukum y se celebró una reunión en la que Pérez presentó una carta del gobernador escrita en lengua maya, prometiendo el perdón y la exención tributaria por 10 años a los indios que aceptaran la reducción. Esta carta fue leída por el escribano de los pueblos y los principales aceptaron las condiciones. Al menos Pérez pudo regresar a Bacalar con las matrículas de los indios que fueron elaboradas por los caciques y con las promesas de que levantarían una iglesia en Chunukum y de que en el futuro podría visitar los pueblos. Durante su retorno a Bacalar el capitán cayó enfermo en el pueblo de Hautilá hasta donde tuvo que acudir el sacerdote a brindarle los sacramentos, pero pudo ser trasladado a la villa "en hombros de indios en una hamaca".[465]

Las matrículas que obtuvo Francisco Pérez en Chunukum son un excelente ejemplo de la composición de los pueblos de la montaña, ya que señalan el origen de los fugitivos y la presencia de los indios gentiles que se nombran a la usanza maya. Desafortunadamente no se incluye la edad de los 30 indios gentiles, a diferencia de los cristianos a los que califica entre mayores o tributarios y menores, aunque son evidentes algunos matrimonios. Los gentiles sólo representan un 6.7 por ciento de los indios reducidos debido a que la población de la montaña estaba constituida básicamente por *pudzanes.*

Al año siguiente, el 25 de abril de 1656, Francisco Pérez realizó un cuarto viaje al Tipú en compañía del cura beneficiado de Bacalar, Pedro Juan Fernández, para proseguir con la reducción. Antes de salir, los espa-

[464] *Ibidem,* Certificación del cura Juan Fernández sobre los indios alzados que fueron en busca de Francisco Pérez con el deseo de reducirse, Salamanca de Bacalar, 3 de agosto de 1655, ff. 35r-35v; véase en el mismo expediente Certificación del cabildo sobre los indios alzados que fueron en busca de Francisco Pérez con el deseo de reducirse, ff. 35v-36v.

[465] *Ibidem,* Petición de Francisco Pérez, ff. 38r-39v; Declaración del alcalde Juan Gómez de Santoyo, Bacalar, 28 de noviembre de 1655, ff. 41v-43r. Las declaraciones de los testigos, cinco españoles se hallan en las ff. 39v-48v.

TABLA 10

MATRÍCULA DE INDIOS REDUCIDOS EN TIPÚ, 1655

Pueblo	*Mayores*	*Menores*	*Total*
Cristianos	311	101	412
Tipú	239	76	315
Caccuuh	13	5	18
Cacatan	27	10	37
Holpatín	8	3	11
Chalacam	4	-	4
Mayapán	12	5	17
Coyte y Xibun	2	-	2
Chinam	2	-	2
Lucú	4	2	6
Gentiles	30	-	30
Tipú	29	-	29
Cacatan	1	_	1
Total	341	101	442

ñoles enviaron a dos indios a dar aviso a los caciques y principales para que estuvieran reunidos con su gente, "bajando de los pueblos de arriba", que además llevaron a Tipú lo necesario para el sustento de los españoles. En esta ocasión se logró ampliar la reducción y se nombró al gobernador indígena.[466]

Protegidos por la lejanía, el territorio pantanoso y los ríos, los indígenas de la montaña del sur de Bacalar no hicieron en realidad grandes concesiones a los reductores, excepto en las declaraciones. A cambio de: su regreso nominal a la vida colonial pudieron conseguir al menos 10 años de libertad tributaria. Por su parte, el capitán Pérez, que tantos esfuerzos realizara durante 1654-1656 como reductor de indios, no pudo alcanzar el favor de la Corona, ya que en junio de 1668, cuando los pueblos de la montaña del sur de Campeche emprendían una gran sublevación, solicitaba como premio a sus servicios una renta de 2,000 pesos.[467] A pesar de la reducción prometida los indios del Tipú mantuvieron una actitud de reserva y hasta de hostilidad frente a los españoles, incluyendo a los religiosos. Cuando en 1676 fray José Delgado solicitó permiso para atrave-

[466] *Ibidem*, Certificación del cura de Bacalar, Pedro Juan Fernández, sobre un viaje a Tipú, Bacalar, 16 de julio de 1656, ff. 54v-55r.

[467] *Ibidem*, Petición al rey de Francisco Pérez en conformidad de sus servicios en la empresa de reducción, despachada en 6 de junio de 1668.

sar la zona en su ruta del Manché a Bacalar los indios del Tipú se opusieron a permitirle la entrada.[468]

Retorno de los indios de Banlica

Es evidente, como se apuntó antes, que la zona de La Yxpimienta se repobló poco tiempo después de la reducción armada que en 1624 emprendieron los indios de Oxcutzcab al mando del capitán Diego Camal como represalia por la muerte de Francisco Mirones durante su campaña de reducción. Es muy probable que algunos de los indios reducidos en esa ocasión o sus descendientes regresaran a esa zona, hacia la que también se evadieron otros indios del propio pueblo de Oxcutzcab y de su comarca. Tampoco las reducciones de 1644 y 1654-1656 pudieron aminorar la presencia de *pudzanes* en La Yxpimienta, como lo demuestra un episodio que culminó con la reducción voluntaria de 40 indios de un rancho de esa región al pueblo de Oxcutzcab en el año de 1663.[469]

El episodio transcurrió durante el mes de abril de ese año cuando el indígena Francisco Uitzil, del pueblo de Oxcutzcab, se internó a la montaña por orden del cacique de su pueblo, Diego de la Cámara, para adquirir cera de los indios libres a cambio de hachas como era la costumbre,[470] y de esa manera obtener recursos para pagar sus deudas. Uitzil se adentró 63 leguas en la montaña hasta que llegó a un paraje llamado Banlica en el que estaban asentados 35 indígenas con sus familias, algunos de los cuales lo reconocieron porque también eran originarios de Oxcutzcab. En sus pláticas con los fugitivos, Uitzil les comunicó que se habían publicado las cédulas reales que prohibían los repartimientos y las limosnas obligatorias, que él mismo las había escuchado pregonar cuando fue a la villa de Campeche como soldado, y con esa información muchos de los indios de ese rancho tomaron la decisión de regresar a sus pueblos. En compañía de Uitzil y llevando sus bienes las familias indígenas salieron de Banlica y caminaron hasta el paraje Yaxchuilakal, en donde hallaron un ojo de agua y descansaron un día. En este lugar se juntaron cerca de 40 personas, pero algunas decidieron no proseguir el viaje y regresaron a La Yxpimienta. Los demás siguieron avanzando hasta el paraje Tzucpich en el que encontraron agua para abastecerse y luego caminaron durante tres días hasta un tercer sitio denominado Uluhul y de ahí al paraje y aguada Zokal-

[468] Ximénez, *op. cit.*, t. II, p. 384.
[469] Véase Jones, *op. cit.*, pp. 242-245.
[470] AGÍ, México 909, Declaración de Francisco Uitzil, Oxcutzcab, 16 de junio de 1663, f. 1492v.

chuhen, a 35 leguas de Oxcutzcab, en donde los indios se quedaron por la escasez de agua a causa de la sequía que asolaba ese año, ya que el lugar con agua más próximo estaba a varias leguas y se ponía en peligro la vida de los menores. Uitzil prosiguió su camino a Oxcutzcab junto con cinco indios para informar al cacique y regresar a buscar a los fugitivos con sal y bastimentos, pero en el paraje Polyuc se quedaron cuatro de sus acompañantes y prosiguió el viaje sólo con Andrés Euan, al que detuvieron los soldados indígenas de Oxcutzcab en la cruz del camino que conduce a Tekax.[471]

Las noticias del movimiento de indios en la montaña había llegado ya a Oxcutzcab, seguramente por medio de indígenas comerciantes, y se pensaba que Uitzil había muerto y que los indios de La Yxpimienta pretendían atacar el pueblo. Por esa causa el cacique había ordenado la salida de una escuadra de 120 soldados indios al mando del cabo Gerónimo Chí para que recorriera la comarca. Esta escuadra descubrió a Euan quien delató el sitio en el que estaban los demás y sirvió de guía para aprehender a los indios que esperaban el regreso de Uitzil, a los que amarraron y dejaron prisioneros en una milpa del indio Juan Mis, mientras la escuadra, con algunas escopetas, fue en busca de los indios que permanecieron en Zokalchuhen. La mayoría de los fugitivos fueron sorprendidos y capturados durante la noche y los soldados de Oxcutzcab les robaron sus *balubas,*[472] consistentes en hachas, machetes, cera, gallinas y dinero, y los azotaron, alegando el cabo de la escuadra que era una costumbre de las guerras realizar el pillaje con los vencidos. A los prisioneros se les condujo hasta Oxcutzcab, en donde estuvieron en la cárcel durante una semana, algunos puestos en los grillos y otros en los cepos.[473]

En Mérida el alcalde Pedro de Zepeda, que ocupaba la gubernatura por la muerte de José Campero, tuvo la noticia de lo sucedido por cartas del guardián del convento de Oxcutzcab y se inició una indagación en la que se levantaron interrogatorios a tres de los indios de La Yxpimienta, en los que se reseña la perspectiva individual de los *pudzanes*, y las causas y motivaciones de su fuga.[474] El primer indígena se llamaba Hernando Cal

[471] *Ibidem* y Declaración en Mérida, 20 de junio de 1663, ff. 1493r y 1504v-1506r; en el mismo expediente véase Declaración de Francisco Hicté, Mérida, 22 de junio de 1663, ff. 1516v-1517r.

[472] *Ba'aluba:* "interés de otro [bienes de otro]"; *Ba'alba:* "hacienda, bienes muebles". DMC, p. 34.

[473] AGÍ, México 909, Declaraciones de Francisco Uitzil..., ff. 1493v-1495r y 1506v-1507r; véase Declaración de Hernando Na, Mérida, 16 de julio de 1663, ff. 1495v-1497r.

[474] Otras historias individuales de fugitivos de las montañas del año de 1602 se pueden consiultar en Gabriela Solís Robleda y Paola Peniche (eds.), *Idolatría y sublevación. Documentos para la historia indígena de Yucatán,* vol. 1, UADY, Mérida, 1996, pp. 12-18.

y escapó de Oxcutzcab en 1658 para vivir en el rancho Banlica formado por 35 hombres, 16 mujeres y 18 menores.[475] Reitera los excesos en la explotación como las causas de su fuga: las cargas forzosas que representaban los repartimientos de cera, las bulas, las mantas de tributo y las limosnas de los maestros cantores, por lo que había tenido que vender tres caballos que tenía y una casa nueva en la que vivía, y que "estaba sumamente pobre y no tenía qué vender para pagar sus deudas y cargas". Como ya habían escapado sus hijos, decidió salir para la montaña con rumbo al sur, acompañado de su mujer. En el monte encontró a uno de sus hijos con el que se quedó a vivir en su milpa en el paraje Xucalax a 10 leguas del pueblo. En este lugar conoció a un indio del pueblo de Kikil, Juan Ku, quien le aseguró que en la montaña había suficiente maíz, frijol y algodón y que no existían agravios ni servicios personales, por lo que después de un año se fue con su familia a otro paraje conocido como Sacbecan, situado a 12 leguas de Xucalax. En este lugar encontró a su "compatriota" de Oxcutzcab Mateo Balam y a otro indio de Maní, que tenían 12 años de haber escapado y habían formado un rancho, en donde hacían sus milpas y tenían "mucha cría de aves, que parecía un pueblo". Los indios de Sacbecan ayudaron a construir las casas de los recién llegados y les dieron sustento hasta que pudieron hacer sus milpas, pero por el temor a ser descubiertos y que los obligaran a regresar a su pueblo, después de año y medio se remontaron aún más hasta el rancho Banlica en donde los encontró Francisco Uitzil y los convenció de regresar a sus pueblos con la noticia de que ya no habían limosnas ni repartimientos.[476]

Un segundo caso es el de Mateo Balam, asimismo del pueblo de Oxcutzcab, quien se fugó en 1651 hacia las rancherías y milpas que estaban alrededor de ese pueblo, a una distancia de entre ocho a diez leguas, en donde vivió durante 10 años, hasta que se fue a Banlica. También afirmaba que debido a las cargas excesivas tuvo que vender sus gallinas y luego, "por la necesidad y pobreza", escapó a la montaña en donde se casó y tuvo cuatro hijos que no fueron bautizados sino hasta que regresaron a Oxcutzcab. Además aportó información sobre el *batab* de Banlica, de nombre Francisco Cocom, quien no quiso retornar al igual que otros indios y sus familias a los pueblos cristianos porque no confiaba en la información sobre la cancelación de los repartimientos y limosnas.[477] Uno más de los *chuntanes* que postulaba la necesidad de no tener tratos con los españoles. El tercer

[475] AGÍ, México 909, Declaración de Hernando Cal, Oxcutzcab, 16 de junio de 1663, ff. 1495r-1497v.
[476] *Ibidem*, Declaración de Hernando Cal, Mérida, 20 de junio de 1663, ff. 1507v-1512r.
[477] *Ibidem*, Declaración de Mateo Balam, Mérida, 20 de junio de 1662, ff. U12r-1514v.

caso es el del indio Francisco Hicté, quien se fugó de Oxcutzcab en 1659 y estuvo en la milpas cercanas al pueblo un tiempo y luego, llevando a un hijo de seis años, se fue a un paraje llamado Macanche, en donde se encontró con otros indios con los que de nuevo se movió hacia el sitio Alaxakal, en el cual encontraron a Juan Ku, quien los persuadió de ir a la Pimienta Grande, estableciéndose exactamente en el pueblo de Banlica, donde vivieron de las milpas y de la caza. Este indígena declaró que el motivo de su fuga fue que su cacique quiso obligarle a pagar el tributo por duplicado y lo encerró en la cárcel, y como durante esos días murió su mujer, para enterrarla y pagar la misa del funeral vendió su ropa, así que decidió huir a la montaña "a buscar la vida".[478]

La actitud del cacique de Oxcutzcab con los indios fugitivos generó preocupación entre los españoles, debido a que ponía en riesgo los esfuerzos para atraer a los indios de la montaña a los pueblos cristianos. Los indios de Banlica fueron excarcelados por órdenes del gobernador y se decomisaron al cabo Gerónimo Chi los implementos de labranza y demás bienes que confiscaron sus soldados a los fugitivos, a los que se les devolvieron sus pertenencias. Los originarios de Oxcutzcab permanecieron en ese pueblo y otros se entregaron a los caciques de Maní, Yaxa y Chapab.[479] Además, el capitán del partido de La Sierra impuso una pena de 100 pesos al cacique Diego de la Cámara y de 200 azotes y un mes de cárcel al cabo Gerónimo Chi.[480] Al cacique se le condonó la multa, pero se le mandó construir casas para los indios reducidos, así como darles maíz suficiente para mantenerse de la caja o del pósito de la comunidad. A los indios reducidos se les condonaron también los tributos de encomienda y de comunidad y se les relevó de todo tipo de servicio personal por el término de un año, con el objetivo de atraer a otros *pudzanes* de la zona de la Pimienta Grande.[481]

Con la información obtenida de los indios reducidos, el gobernador escribió una carta a los indios de La Pimienta en la que hacía el recuento de la reducción de los indios de Banlica. En ella reconocía la justeza del motivo de la fuga por causa de los repartimientos y de las limosnas obligatorias que se pagaban a los maestros de doctrina, pero aseguraba que ya habían sido prohibidas por las cédulas del rey que se habían publicado en

[478] *Ibidem,* Declaración de Francisco Hicté, Mérida, 22 de junio de 1663, ff. 1515r-1518r.

[479] *lbidem,* Auto del capitán Sancho Ortiz del Puerto sobre los indios de las montañas, Oxcutzcab, 16 de junio de 1663, ff. 1502r-v.

[480] *Ibidem,* Sentencia al cacique y cabo de Oxcutzcab, 16 de junio de 1663, ff. 1503r-v.

[481] *Ibidem,* Auto del gobernador Pedro de Zepeda sobre los indios reducidos, Mérida, *23* de junio *de* 1663, ff. 1518r-1519r.

Mérida y en los pueblos de la provincia. De manera que al ya no existir la causa de la fuga, les pedía a los fugitivos que regresaran a sus pueblos como lo hicieron los de Banlica y se les ofrecía, en nombre del rey, que no se les cobrarían los tributos de encomienda y de comunidad de todo el tiempo que estuvieron ausentes, que se les perdonarían los delitos cometidos y que no pagarían tributos ni darían servicio personal durante un año.[482]

Las cédulas reales publicadas en los pueblos de Yucatán en el año de 1663 generaron diversas actitudes entre los indios. Al igual que en 1630, al parecer influyeron en un sector de los indios de la montaña que tendieron a regresar a sus pueblos, pero por otro lado, crearon condiciones propicias para que los indios de los pueblos las emplearan como un arma para oponerse a esas cargas. Su cancelación sólo fue efectiva por tiempos muy cortos ya que los repartimientos eran el negocio preferido de los gobernadores y de los funcionarios de la burocracia provincial, que siempre encontraron los resquicios legales para continuarlos, alegando la pobreza de la tierra. Asimismo, los religiosos pugnaron por mantener sus limosnas y obvenciones argumentando los grandes costos que significaban las visitas permanentes a los pueblos distantes. Las esperanzas no satisfechas causaban fuerte impacto entre los indios y se convertían en un motivo más para la evasión. Así lo demuestran las quejas de los pueblos del curato de Popóla en contra de su cura Nicolás de Loayza en el año de 1664, en las que amenazaban con escapar a la montaña, amenaza que, como se verá en el capítulo V de este libro, cumplieron pocos años después.

La resistencia multiforme de los indios de la montaña cumplió al fin y al cabo su propósito entre 1570 y 1664, que era contener la conquista de su zona de refugio. No se puede afirmar que la unidad fuese la clave del éxito, porque son escasos los datos que reflejan una organización político-territorial centralizada como fue el caso, probablemente, de Tipú. Por el contrario, la dispersión de los asentamientos y su autonomía respecto de un poder central fuerte resultaron ser condición ventajosa frente a los reductores. Pero la clave de la resistencia consistió básicamente en la ideología compartida de carácter tradicionalista, como lo demuestra la actitud belicosa de los *ahkines* de la Yxpimienta, el alzamiento de los indios de Nohhá, las sublevaciones de 1639 y 1648 y la negativa del *batab* Cocom de Banlica de aceptar la sujeción. Para estos indios el precio pagado por estar lejos de los españoles resultó caro aunque no tan oneroso como

[481] *Ibidem,* Carta del gobernador a los indios de La Pimienta, Mérida, 23 de junio de 1663, ff. 1519v-1521v.

resultaba la vida en las repúblicas indígenas de las tierras del norte, sobre las que pesaban cargas forzosas, repartimientos y servicios personales y con sus habitantes enfrentando el desarraigo de su religión nativa.

En la montaña, la amenaza de la guerra por las frecuentes noticias de que entrarían soldados españoles causaba sin duda temor y cierta movilidad porque algunos bastiones cambiaban de lugar para protegerse del enemigo, pero la vastedad de las tierras sin conquistar ofrecía un resguardo más o menos seguro. Los *ahkines* y profetas se movían libremente edificando sus templos y practicando los rituales antiguos, y los principales, jefes de las parcialidades y ranchos, mantenían el control de sus *macehuales* a la antigua manera. Éstos sí eran verdaderos *batabes* dueños de su poder. Pero hay que señalar que se mantuvo el intenso comercio que vinculaba a los indios montaraces con los pueblos colonizados y también el intercambio cultural, incluyendo una parte de la cultura de los europeos. La sublevación de Bacalar puso de manifiesto que los indios dominaban en la montaña, y que por muchos años para los españoles la conquista y pacificación de los indios libres seguiría siendo solamente un sueño postergado.

CAPÍTULO V

Sublevación de la montaña

LA HISTORIA de Yucatán registra una sublevación indígena entre los años de 1668 y 1671, que tuvo como principal escenario el sur de Campeche, pero que involucró tanto a los pueblos de *pudzanes* asentados en esa zona como a los pueblos del norte de la Península. A pesar de que existen documentos que dan cuenta del origen y desarrollo de esta rebelión, es poco lo que se ha escrito sobre ella y los trabajos que la refieren la asocian directamente a los repartimientos.[483] Una sublevación similar ocurrió en el obispado de Oaxaca en 1660-1661 cuando los indios de Tehuantepec y de otros distritos cercanos se levantaron en contra de los repartimientos[484] y también en Guatemala hubo revueltas en contra de los repartimientos, como la sucedida en Rabinal en 1678.[485] Al parecer, en este tipo de rebeliones coinciden tanto las causas inmediatas asociadas a la explotación como la posición que asumieron los indígenas al cuestionar a las autoridades locales sin negar la obediencia a la Corona, pero en la rebelión de la montaña en Yucatán los rebeldes postularon el establecimiento de un vínculo directo con el Imperio español, rechazando la intervención directa de los españoles de la provincia.

Aun cuando el aumento en los niveles de explotación de los repartimientos fue la principal de las causas inmediatas de la sublevación de la montaña,[486] es posible postular que el levantamiento respondió a factores

[483] Scholes y Roys, *op. cit.,* pp. 245-251; Farriss, *op. cit.,* pp. 133-134; García Kernal, "El gobernador de Yucatán Rodrigo Flores de Aldana", separata del volumen 1 del "Homenaje al Dr. Muro Orejón", Sevilla, 1979; Bracamonte y Solís, *op. cit.,* pp. 245-249.

[484] Díaz-Polanco, *El fuego de la inobediencia. Autonomía y rebelión india en el obispado de Oaxaca,* CIESAS, México, 1996; Díaz-Polanco y Manzo, *Documentos sobre las rebeliones indias en Nexapa y Tehuantepec (1660-1661),* CIKSAS, México, 1992.

[485] Bertrand, *Terre et societe coloniale. Les communautés Maya-Quiche de la regiOn de Rabinal du XVIe au xixe eme siécle,* CEMCA, México, 1987, pp. 198-200.

[486] Nancy Farriss evidencia lo oneroso de las cargas coloniales cuando calcula que una familia *macehual* de Yucatán debía entregar en promedio 72 1/2 reales anuales a la Corona y a los eclesiásticos. Véase Farriss, *op. cit.,* p. 77; por su parte, Gabriela Solís señala que el sistema de los repartimientos debía funcionar sobre la base de una adecuación entre el monto repartido y el tamaño de la población, pero las frecuentes quejas muestran constantes violaciones a esta norma tácita. Véase Solís, "El trabajo indígena a lo largo de la colonia en la provincia de Yucatán", mecanoescrito, 1998.

de mayor profundidad, que están vinculados a la resistencia en el largo plazo, y se le puede asociar con la ideología étnica de carácter tradicionalista. La sublevación de la montaña se entrelaza con otras rebeliones de los mayas yucatecos y parece formar parte de un ciclo de resistencia que tendía a vincular la protesta local frente a la opresión con la supervivencia de la identidad étnica. Comparte con la rebelión de 1546, acaecida en la zona oriental, el sentimiento nativista de exterminio de los españoles[487] que, como se ha visto, también se hace evidente en la conjura de Yobaín de 1607 y en los propósitos de los conspiradores de 1648. Se asemeja a la sublevación de la zona de Bacalar de los años de 1639-1641 porque también tuvo como condición previa la fuga masiva de indígenas hacia la montaña. Comparte con los levantamientos de Sotuta en 1584, de Campeche en 1588, de Tekax en 1610 y otros, la espontaneidad de la respuesta frente a opresión.[488] Es similar en objetivos a la rebelión de Quisteil de 1761, que sería jefaturada por Jacinto Canek y que pretendería romper tajantemente con el sistema colonial.[489] También existen coincidencias entre la sublevación de la montaña y la Guerra de Castas de 1847, que culminaría con el éxito de los mayas rebeldes al lograr la separación de un extenso territorio oriental en el que pudieron formar cacicazgos independientes durante medio siglo. Pero más allá de sus resultados tangibles, de sus éxitos o fracasos y de sus formas de expresión como sublevaciones, motines o conjuras, cada uno de esos movimientos es sólo una pieza que forma parte de una explicación integral que los mayas construían de su vida y de sus circunstancias en el régimen colonial. Esa explicación mantenía profundas raíces mayas, por lo que casi siempre la resistencia aparece impregnada de simbolismo y sustentada en las profecías.

Precedentes en la zona de conflicto

La sublevación que estalló hacia 1668 estuvo precedida de tensiones y conflictos que muestran el carácter beligerante de los indios de la montaña que habían sido reducidos a los pueblos de la frontera colonial, como son Sahcabchén y los del curato de Popolá. El signo de esas tensiones y conflictos fue la resistencia a la opresión y malos tratos que los indios recibían de los españoles. En este sentido, al menos es posible señalar dos importantes antecedentes del levantamiento de 1668: una rebelión previa en el

[487] Chamberlain, *op. cit.*, pp. 245-260.
[488] Bracamonte *y* Solís, *op. cit.*, p. 52.
[489] Patch, "Culture...", *op. cit.*

pueblo de Sahcabchén y un conflicto de los indios del curato de Popolá en contra su cura beneficiado.

A 20 años de la congregación que le dio origen como pueblo, los indios de San Antonio Sahcabchén se sublevaron por primera vez durante el gobierno de Diego de Cárdenas (1636-1643) y en el conflicto mataron a cuatro o cinco españoles en represalia por los malos tratos que de ellos recibían y luego huyeron a la montaña. Desafortunadamente, sobre este episodio sólo se cuenta, hasta ahora, con algunos datos que ofrece López de Cogolludo. Asegura este religioso que durante algún tiempo los indios alzados se mantuvieron fuera del control colonial hasta que fray Juan Gutiérrez, guardián del convento de Sahcabchén, penetró a la montaña para entrevistarse con los fugitivos y, al mismo tiempo, pudo conseguir el perdón del gobernador Cárdenas para los indios rebeldes.[490] Lo más probable es que este alzamiento estuviera enmarcado en el movimiento de fuga y sublevación de los pueblos del área de Bacalar que conmovió a la provincia durante esos años y que se abordó en el capítulo anterior. El conflicto reforzó la situación de libertad que gozaban los territorios al sur de Sahcabchén que habían quedado virtualmente en poder de los indios *pudzanes* y, excepto por las reducciones inconclusas ya analizadas, ese dominio no fue realmente cuestionado. La posibilidad de sublevación estaba latente entre los fugitivos que eludieron a los reductores y entre los que por diversas razones vivían en los pueblos de indios reducidos de la frontera, y sólo se necesitaba la convergencia de algunas circunstancias para hacerla estallar. Estas comenzaron a hacerse evidentes a principios de la década de 1660.

Otro antecedente que muestra las condiciones que posibilitaron la sublevación de 1668 fue el conflicto de los indios de Popolá contra su cura. En septiembre y octubre de 1664 los cabildos de los pueblos del curato de Popolá (Chekubul, Tiquitumpa-Mamantel y Usulabán) escribieron cinco extensas peticiones al gobernador Juan Francisco de Esquivel en las que denunciaron agravios de su cura Nicolás de Loayza y exigieron que fuera retirado del cargo. Cuatro de las peticiones fueron escritas en lengua maya y la quinta probablemente en lengua chontal, aunque sólo se dispone de los trasuntos hechos por los intérpretes y escribanos españoles. El curato de Popolá se conformó hacia 1656 cuando se ubicó ahí la cabecera tras el abandono de Tixchel. De la nueva cabecera dependían los otros tres pueblos ya citados[491] y también los pueblos de Chiuhá y Chiualá. El área del

[490] López de Cogolludo, *op. cit.*, libro undécimo, cap. XXII, pp. 496-497.

[491] Scholes y Roys refieren la evolución del curato de Popolá. Véase *Op. cit.*, pp. 241-243.

curato concentraba a descendientes de los chontales que fueron reducidos a Tixchel y luego al propio pueblo de Popolá. En 1664 estos indios todavía tenían suficiente poder para dominar el cabildo de Usulabán. El tenor de esos documentos es la rebeldía frente a la actitud asumida por el eclesiástico en la cobranza de las limosnas y en los servicios que los indios prestaban a la iglesia. Pero además señalan el grave problema que estaban causando de nueva cuenta los repartimientos de patíes y cera en los pueblos. En sus libros de cabildo los indios de esos pueblos mantenían copias de las cédulas reales y otros documentos que señalaban sus derechos y prerrogativas, de ahí que la presencia de un cura con nuevas exigencias derivara en pocos meses en una grave disputa en la que los indios, como siempre, recurrieron a la amenaza de huir a la montaña. Loayza había llegado al curato de Popolá el 24 de febrero de 1664 en sustitución del padre Diego Ervaes y al principio fue bien recibido por los indígenas, pero quiso establecer las mismas condiciones y cuotas de limosnas que se aplicaban en los curatos del norte de la provincia y que, incluso allá, estaban generando malestar entre los indios. Al parecer, los bienes que el cura solicitaba se acopiaban para ser comercializados tal como se hacía con los repartimientos.

Ante las exigencias del beneficiado, los cabildos indígenas solicitaron al gobernador Esquivel una copia de las cédulas reales de 1663 que estipulaban la forma de pago de las limosnas y con ellas intentaron oponerse al religioso. Sin embargo, debido a que las propias cédulas no eran lo suficientemente claras, Loayza amenazó a los caciques y justicias con cárcel y azotes en el caso de no cumplir sus exigencias. Entonces los indígenas escribieron sus peticiones y denuncias para expulsar al cura y a su familia, así como a dos españoles que vivían en Popolá y con quienes se había asociado. Esos documentos indígenas dan fe del conocimiento que tenían los pueblos de la montaña de los derechos de los indios en el régimen colonial y de la memoria preservada de los acuerdos pactados con los españoles en el pasado. El discurso tiene un tono categórico y firme e incluso llega a la amenaza cuando plantean la disyuntiva de la expulsión del religioso o la fuga de los indios. Es evidente la existencia de una concertación entre los principales de todos los pueblos del curato de Popolá para escribir sus peticiones. Este acuerdo no se deriva solamente del hecho de que todos enfrentaban el mismo problema por su pertenencia al curato, sino que se sustentaba en el pasado común compartido como pueblos de refugiados que habían sido reducidos entre 1574 y 1615 bajo la influencia de don

Pablo Paxbolón y de los franciscanos,[492] y no hay duda de que sus caciques y *chuntanes* mantenían fuertes vínculos políticos.

Los indios se quejaron de que Loayza los obligaba a dar con repetida frecuencia una variedad de bienes como patíes, hilo de algodón, cera, maíz, frijoles, manteca, iguanas, gallos y gallinas de la tierra y de Castilla, hachas de cera y petates; todo a costa de la economía de las familias y de los recursos de las comunidades. Para sustentar sus quejas cada cabildo hizo una relación de los productos, cuotas, precios y plazos de entrega de las nuevas limosnas, contrastándolas con las que acostumbraban dar anteriormente. Sobre todo denunciaban los excesos a los que había llegado el cura durante la cuaresma y la Semana Santa de 1664. Don Luis Kunchán, el gobernador de Usulabán, y los integrantes del cabildo de ese pueblo escribieron que al recibir la copia de la cédula de 1663 reunieron a la gente del común y la hicieron pública y luego la asentaron en el libro de la comunidad. Posteriormente fueron a la cabecera para mostrársela a Loayza, quien se negó a disminuir el monto de las limosnas, pero además advirtió que "nadie lo había de quitar" y ordenó al cacique y justicias que recogiesen de inmediato las limosnas que había estipulado. Estos principales acudieron a la ciudad de Mérida a pedir un mandamiento del gobernador para defenderse de las cargas impuestas por Loayza y con ese documento en su poder retornaron a Popolá para entregárselo al cura. Pero estas diligencias no provocaron el efecto esperado por los indios y don Luis Kunchán sufrió represalias y afrenta pública porque, como asienta en su carta, el cura:

> me tuvo de rodillas en la iglesia delante de todo el pueblo y demás dijo que las indias que no tuviesen patíes le habían de dar a seis reales y los indios que no tuviesen cera a dos reales. Y el día de San Francisco me llamó y me dio de palos en la puerta de la iglesia delante de todos y luego me mandó fuese a recoger patíes y cera para el día de los santos y la fiesta del pueblo [...] y por esto nos azota y su madre maltrata mucho a sus meyahes.[493]

Otra de las quejas indígenas contenidas en estos escritos se refiere a los excesos en los servicios personales que los pueblos debían dar al cura. El

[492] *Ibidem,* caps, VIII-IX.

[493] AGÍ, Escribanía 308-A, Petición del cacique y cabildo del pueblo de Usulabán al gobernador en contra del cura Nicolás de Loayza, trasuntado en Mérida el 24 de octubre de 1664, ff. 583r-585r; otras copias de las cartas de los indios del curato de Popolá en contra del cura Loayza se encuentran en el mismo expediente, cuaderno 13, ff. 826r-845v.

cabildo de Popolá, por ejemplo, denunciaba que el servicio acostumbrado consistía en proveer un fiscal y un alguacil de doctrina para el servicio de la iglesia, pero que Loayza los obligaba con castigos a entregar más indios de servicio. Afirmaban:

> tiene dos fiscales, dos alguaciles de doctrina y cinco ahkanuz[494] dos indias exkamex,[495] dos torteadoras, dos chocolateras, dos lavanderas y ésta[s] se la[s] dan cada año. Y asimismo Ana Zapata, madre del dicho padre, maltrata y aporrea a las indias y las amarra en una cama y las azota, y así piden que salgan del pueblo.[496]

También el cabildo de Usulabán incluyó entre sus quejas la denuncia de que el cura retuvo a los indios de ese pueblo demasiado tiempo en la construcción de la iglesia de la cabecera y que por esa causa no pudieron acudir a sembrar a tiempo sus milpas. El sistema de roza, tumba y quema empleado por los mayas yucatecos durante siglos requiere que las semillas sean sembradas durante las primeras lluvias de marzo o de lo contrario se pierde la milpa. La consecuencia de la pérdida de las cosechas es la carencia del maíz y la necesidad de comprarlo a precios elevados, lo que conduce a uno o dos años de penurias hasta que las nuevas milpas puedan ser cosechadas.[497] De ahí la animadversión del cabildo al señalar que Loayza:

> nos llamó que fuésemos al convento a hacer la iglesia lo cual obedecimos y fuimos en el cumplimiento de ello, donde estuvimos dos meses en el dicho ejercicio en el mejor tiempo de hacer las milpas. Y aunque le habíamos pedido licencia para que pudiésemos acudir al pueblo a hacerlas no lo permitió y en este tiempo estábamos pasando muchas necesidades de hambre y sed sin darnos para satisfacernos nuestra hambre. Y después que se pasó la Semana Santa, a trece de abril, nos dejó ir después que ya no tenía remedio, porque las aguas habían entrado, a cuya causa estamos padeciendo porque no hicieron milpas los vecinos y por no habernos dejado hacerlas.[498]

[494] Kam: "servir a alguno por algún tiempo", DMC, p. 371. *Ah kam:* "encomendado", CMM, p. 406.

[495] De *ix k´am:* "la que sirve así: ama de servicio que sirve; indio de servicio que sirve así". DMC, p. 371.

[496] AGÍ, Escribanía 308-A, Petición del cabildo de Popolá al gobernador en contra del cura Nicolás de Loayza, Mérida, 20 de octubre de 1664, ff. 576r-577r.

[497] La pérdida de las milpas debido a problemas sociales se agrava si se tienen en cuenta las contingencias climáticas como las sequías y huracanes y la constante amenaza de la langosta. Véase Farriss, *op. cit.*, pp. 101-112.

[498] AGÍ, Escribanía 308-A, Petición del cacique y cabildo del pueblo de Usulabán..., ff. 583r-585r.

Asimismo se acusaba al cura de que su madre y un hermano mulato cometían muchos agravios a los indios y de que actuaban en asociación con dos españoles establecidos en Popolá, desde donde enviaban repartimientos a los demás pueblos de la zona. Los indios tenían muy claro que las exigencias del cura para que se le entregasen bienes comerciales, como los patíes y la cera, eran parte de un lucrativo comercio que nada tenía que ver con el culto. El hermano de Loayza se encargaba de compeler a los caciques y justicias al cumplimiento de las limosnas y repartimientos y con este propósito los encarcelaba y azotaba con frecuencia. De manera que los cabildos demandaban la salida de los españoles de sus pueblos y amenazaban con la fuga.[499] El cabildo de Usulabán tenía un particular argumento para exigir la expulsión del padre Loayza. Ese pueblo estaba formado en parte por indios de origen chontal que se asentaron en ese lugar en 1612 bajo la jurisdicción de don Pablo Paxbolón, y evidentemente lograron conservar su presencia hasta 1664, como lo demuestra la composición de su cabildo.[500] Loayza no conocía esa lengua, por lo que los indios pedían "que el dicho beneficiado Nicolás de Loayza salga del pueblo y no sea nuestro beneficiado por no saber lengua chontal, que no nos entiende".[501]

A pesar de las denuncias Loayza pudo permanecer en su curato, aunque es probable que tuviera que reducir sus requerimientos. De todas maneras la animosidad de los indios contra él y contra su hermano se mantuvo latente. Poco después, apremiados por los repartimientos de cera y los servicios personales, los indios cumplieron su amenaza de escapar a los montes. En marzo de 1669 Loayza afirmaba que de 140 mantas que tenía la administración del curato en 1666 sólo quedaron 50, lo que significaba que habían huido 720 personas y, además, hacía notar que las que se quedaron en el poblado mantenían buenas relaciones con los rebeldes. Los indios no se limitaron a huir sino que, al estallar la sublevación, tomaron la decisión de hacerse justicia. El 25 de febrero de ese primer año una cuadrilla de los indios *pudzanes* del curato de Popolá entró a las 2 de la mañana al poblado y asaltó la casa de Loayza; los indios estaban embijados y con cabelleras largas y registraron la casa hasta encontrar al hermano mulato y a un sobrino del cura a quienes pretendían matar. Los parientes de Loayza se refugiaron en la habitación del cura, quien intentó convencer

[499] *Ibidem*, Petición del cabildo de Popolá en contra del cura Nicolás de Loayza, Popolá, 24 de octubre de 1664, *tí.* 580r-581v.

[500] Scholes y Roys, *op. cit.*, p. 192; en 1664 en el cabildo de Usulabán es evidente la presencia de indios chontales: don Luis Kunchán era gobernador, Agustín Aqua y Juan Pan, alcaldes, Diego Paxbolón, Pedro Pachakutz, Julio Ho y Miguel Can, regidores, y Joseph Marco, escribano.

[501] Véase AGÍ, Escribanía 308-A, Petición del cacique y cabildo del pueblo de Usulabán..., *ti.* 583r-585r.

a los indios "con buenas razones" pero fue herido en una mano "de un golpe que le dieron con una arma de palo que ellos llaman macana".[502] El hermano recibió una herida en la cabeza, pero junto con el sobrino salvaron la vida escapando por una ventana. Y Loayza pocos días después, temiendo por la hostilidad de los indios, se fue a radicar a la villa de Campeche. Al parecer los indios rebeldes también estaban persiguiendo al guardián del pueblo de Hol, fray Francisco Serrano, con la intención de matarlo, pero Loayza pudo comunicarse a tiempo con él para prevenirlo.[503]

Reiterado origen en la fuga

Las cartas de los indios de Popolá fueron una advertencia de lo que se avecinaba, pero estas señales no tuvieron eco entre los españoles. Por el contrario, las tensiones continuaron aumentando en los pueblos de la frontera y en los del norte, y la amenaza de huir a la montaña pronto se convirtió en una realidad creciente que amenazó el precario equilibrio de la provincia y se rebasaron los niveles del conflicto local. Fue a principios de 1668 cuando se hizo evidente para las autoridades coloniales que algo grave sucedía entre los indios yucatecos, ya que de manera creciente abandonaban sus pueblos para buscar refugio en la montaña, escapando del dominio colonial. Las más importantes rutas del éxodo conducían desde los pueblos del interior hasta Bolonchén-Cauich, Champotón, Sahcabchén y Popolá, lugares desde donde se podía acceder fácilmente a los extensos territorios de la montaña, ya fuera para pedir asilo en algún asentamiento de indios libres, ya para fundar un poblado nuevo.[504] Algunos vecinos de la villa de Campeche denunciaron el 15 de marzo de 1668 las causas y los peligros que implicaba el éxodo indígena para la provincia, ya que los indios "dejan sus pueblos y patrias de que son amantísimos" para refugiarse en la montaña, y señalaban que en esos días habían escapado los indios del partido de Popolá. Advertían del peligro en que se encontraba

[502] López Medel, quien estuvo en Yucatán, aseguraba que algunas naciones indígenas de América empleaban un arma a la que llama macana y que describe de la siguiente manera: "que era un género de arma que ellos jugaban a dos manos, como montante, el cual hacían de un cierto género de madera muy recia y sólida y con su cochilla y corte, como un montante nuestro que algunos juegan tan diestramente; y los hacían tan recios que hacían harto daño con ellos". Véase "Meditación sobre las Indias", en Pereña *et ai, Tomás López Medel..., op. cit.,* p. 325.

[503] AGÍ, Escribanía 318-A, Parecer del cura Nicolás de Loayza, Campeche, 4 de marzo de 1669, *tí.* 416r-417v.

[504] Entre 1666 y 1670 se establecieron considerables asentamientos de indios fugitivos en las regiones central y sur-central de la península, así como al norte y este de Isla Pac. Cita los siguientes lugares: Thub, Chunputit (o Chunpucte), Temchay, Tanlum, Kukuitz y Sayab. Más al sur quedaban Bolonpetén y Tzuctok. Véase Scholes y Roys, *op. cit.,* pp. 245-246.

toda la provincia, "que con toda aceleración se acerca a su total ruina [...] con la despoblación de los indios sus naturales, principal fundamento de ella".[505] Otras voces, las de los religiosos y encomenderos, se unieron para denunciar ante la Corona los excesivos repartimientos que promovía el gobernador Rodrigo Flores de Aldana con sus tenientes de gobernador, capitanes a guerra de los partidos y jueces de grana y agravios en cada uno de los pueblos de la provincia. Los denunciantes se percataban de que la sublevación de la montaña, que dio inicio con la fuga masiva de indios, cuestionaba desde la raíz el pacto colonial imperante y representaba una seria amenaza para la estabilidad de la provincia, cuyas costas, además, se encontraban en peligro por el asedio de embarcaciones de piratas asentados en la Isla del Carmen.

En 1668 los religiosos y los encomenderos encontraron en los repartimientos de patíes, cera y otras mercaderías la causa más importante de la huida de los indios a los montes y de la sublevación,[506] y por tanto acusaron abiertamente al gobernador Flores de Aldana y a sus jueces de repartimiento de ocasionar el conflicto por su ambición desmedida. Este personaje llegó a la provincia de Yucatán en julio de 1664 para hacerse cargo de la gubernatura y capitanía general, y como todos sus predecesores se dedicó a organizar su propia red de repartimientos. En esta primera ocasión duró poco en el cargo ya que en marzo de 1665 fue sustituido por Juan Francisco de Esquivel, a quien se encomendó que efectuara un juicio de residencia contra Flores de Aldana por los excesos cometidos durante el tiempo que estuvo a cargo del gobierno.[507] Sin embargo, Flores de Aldana retornó al gobierno de Yucatán para un segundo periodo en el mes de enero de 1667, que culminó en diciembre de 1669, cuando entregó el cargo a Frutos Delgado, su sucesor interino y juez encargado de efectuar la nueva residencia.[508]

La segunda residencia que se le hizo al gobernador saliente en 1670 resultó un excelente mecanismo para inculparlo, junto con sus dependientes, de los problemas por los que pasaba la provincia. Se le levantaron 42 cargos, pero entre los más importantes y debatidos se cuentan desde lue-

[505] AGÍ, México, 307, Carta de vecinos de Campeche al deán de la catedral de Mérida, Juan de Escalante y Turcios, quejándose de los repartimientos del gobernador Rodrigo Flores de Aldana, Campeche, 15 de marzo de 1668.

[506] Véase las demandas del obispo y de los encomenderos Francisco de Solís y Juan de Ayala en AGÍ, México 307, Autos de visita del obispado, 1668.

[507] AGÍ, Escribanía 317-A, Sentencia que se dio contra Flores de Aldana en su primera residencia, Mérida, 10 de julio de 1665, ff. 117r-130r.

[508] Los pormenores de las estancias de Rodrigo Flores de Aldana en el gobierno de la provincia de Yucatán se pueden consultar en García Bernal, "El gobernador de Yucatán...", *0p. cit.*, pp. 123-125.

go los relativos a los excesivos repartimientos, vistos como causantes de la huida de los indios, así como su inclinación por fabricar documentos para achacar la fuga de los indios a las entradas de los piratas.[509] No se puede poner en duda que Flores de Aldana abusó de los repartimientos y de otras exacciones sobre los indios, pero hay que señalar que en realidad sólo continuó con un ejercicio económico que ya estaba firmemente cimentado en la relación entre mayas y españoles y que, por otro lado, se mantuvo hasta el final del régimen colonial. Desde 1580 la Corona y la Audiencia de México enviaron reiteradas cédulas, provisiones y autos prohibiendo que se nombraran corregidores y jueces de grana y agravios en los pueblos de indios y de esa manera evitar los repartimientos, pero resultaron letra muerta, porque se alegaba que esos funcionarios eran necesarios para organizar la defensa de la provincia en contra de los piratas y de las sublevaciones indígenas.[510] Pero en 1668 el aumento en las cuotas de mantas y cera que Flores de Aldana impuso a los pueblos hizo crisis por la conjugación de varios factores, entre los que hay que destacar el drástico descenso demográfico de la población nativa, que en 1643 era de casi 210,000 personas y en 1688 había disminuido, a causa de las epidemias, a cerca de 100,000.[511] En esas condiciones las cargas de los repartimientos, que se regulaban directamente por las matrículas de tributarios, tuvieron necesariamente un mayor peso en las exacciones a los pueblos.

Si tomamos en cuenta que los repartimientos tenían un carácter endémico en la provincia y que Flores de Aldana estuvo primero sólo unos meses y cuando tomó el cargo por segunda vez la fuga de los indios ya era un problema palpable, entonces habría que destacar otras causas, además de los repartimientos, que pudieran haber incidido en la huida y posterior

[509] AGÍ, Escribanía, 315-A, Cargos de residencia y descargos de Rodrigo Flores de Aldana, ff. 308r-346v.

[510] Algunas de esas cédulas, provisiones y autos son: Cédula del rey al gobernador de Yucatán para que se retiren los corregimientos y alcaldes mayores, Badajoz, 11 de noviembre de 1580; Provisión para que el gobernador de Yucatán Antonio de Vozmediano cumpla la cédula anterior, México, 21 de julio de 1588; Cédula de 17 de marzo de 1627 sobre la prohibición de repartimientos; Auto del rey para que el gobernador Juan de Vargas retire los jueces de grana y agravios, México, 3 de agosto de 1629; Sobrecédula del rey al gobernador Diego de Cárdenas en la que se le permite nombrar jueces pero sin hacer repartimientos, 17 de marzo de 1627; Cédula del rey sobre que se nombren personas idóneas como jueces y que se eviten los agravios a los indios, Madrid, 1o. de agosto de 1633; Cédula del rey para que se retiren los corregidores, alcaldes mayores o jueces en Yucatán, Buen Retiro, 12 de mayo de 1654; Auto de la Real Audiencia de México en el que se prohibe nombrar jueces de repartimiento, México, 20 de mayo de 1655; Carta del rey al gobernador donde manda que se cumplan las cédulas que prohiben los repartimientos, Madrid, 1o. de agosto de 1663; Auto de la Real Audiencia de México en la que se informa sobre los repartimientos y se manda que se retiren los jueces, México, 3 de julio de 1670. Véase AGÍ, México 307, Autos de visita del obispado, 1668-1670.

[511] Farriss, *op. cit., p.* 105; Patch, "Sacraments and Disease in Merida, Yucatán, México, 1648-1727", en *The Historian* (separata).

sublevación. Una causa importante de la crisis parece haber sido la dureza con la que ese gobernador trató a los *batabes* y principales durante la visita que emprendió a los pueblos de la provincia en 1667. Los agravios sufridos por los dirigentes mayas durante esta visita sin duda resquebrajaron el acuerdo con los colonizadores y pusieron en duda el poder que ejercían sobre los *macebuales.* Pero los líderes nativos estaban conscientes de su gran poder de resistencia y negociación. Por un lado, supieron fraguar una alianza con los religiosos y los encomenderos en contra del gobernador y, por otro, emplearon la fuga de los *macebuales* como un argumento real que amenazaba con la ruina de la provincia y con la rebelión armada desde las selvas del sur.

Las acusaciones de los otros grupos de poder español contra Flores de Aldana se centraron en el asunto de los repartimientos y en los malos tratos a los principales. En una declaración de abril de 1668 el vicario de Hocabá, Antonio Yáñez Maldonado, hizo recaer en Flores de Aldana toda la responsabilidad de lo que ocurría en Yucatán. Lo acusaba de haber violado las cédulas reales que prohibían los repartimientos y de haber nombrado como capitanes a guerra en los partidos a sus criados y parientes, "que entraron en estas provincias pobres y sin caudal alguno y han estado repartiendo en ellas de cuenta del dicho señor gobernador". Señalaba el vicario que sólo en su parroquia el capitán a guerra Juan del Castillo había realizado cuatro repartimientos durante el segundo gobierno de Flores de Aldana, incluyendo a Hocabá, Sanahcat, Yaxcabá y Huhí. Yáñez Maldonado apuntaba cómo el capitán a guerra mandaba convocar a los gobernadores y principales de los pueblos del partido para elaborar un registro riguroso de los haberes de cada uno, y de esa manera garantizar la cobranza de los antiguos repartimientos y la entrega de los nuevos, además de que las faltas en puntualidad y calidad de las entregas eran castigadas con prisiones y azotes. También incluyó el religioso en su declaración las vejaciones que padecieron los indios en la visita que efectuó Flores de Aldana, de donde refiere que extrajo 40,000 pesos a título de "carcelajes y condenaciones". Yáñez Maldonado fue testigo de la visita a su beneficio en cuya cabecera de Hocabá fueron reunidos los caciques y principales de los otros pueblos, quienes "compulsos y contra de su voluntad, por redimir su vejación, le presentaron muchas gallinas y gallos de la tierra y de Castilla, pollos, cebones y botijas de miel y ochenta y cinco pesos en reales". Después de recibir el obsequio, Flores de Aldana procedió a efectuar las condenaciones cobrando a cada cacique nueve reales, a los alcaldes, ocho, a los regidores y alguaciles mayores, seis y a los alguaciles

menores, cuatro. Asimismo gravó a los indios por la tenencia de caballos a dos reales y por cada mula impuso cuatro.[512]

Concluía el religioso que el resultado de estos agravios era la fuga de numerosos indios del curato y de los demás pueblos de la provincia, en los que además se había propagado la noticia de que los indios de Popolá y Sahcabchén asaltaron a su juez repartidor Antonio González, a quien azotaron y, dejándolo maniatado, se fueron a la montaña.[513] Las denuncias de este eclesiástico y su experiencia con los indios de la montaña seguramente contribuyeron para que se le enviara dos años después con otros religiosos a intentar la reducción pacífica de los sublevados. Pero hay que señalar que en enero de 1669 este cura a su vez fue acusado por los propios indios de Yaxcabá de haberlos obligado a hacerle milpas de maíz y de algodón sin paga, de participar en los repartimientos y de tener un sitio de ganado en el que empleaba la mano de obra gratuita de los indios.[514]

Las llamadas condenaciones a los caciques y principales en las visitas de los gobernadores se imponían en castigo por diversas irregularidades cometidas y se pagaban con cárcel, pena que podía conmutarse por dinero, así que los gobernadores obtenían por ese medio buenos rendimientos. No cabe duda de que, en las condiciones de 1667, el costo de la visita y las condenaciones que efectuó Rodrigo Flores de Aldana a los principales causaron tan fuerte malestar que contribuyó a la sublevación. En esa visita se revisó la actuación de los caciques y demás cargueros de república desde 1657, fecha de la visita del gobernador Francisco de Basán, hasta el año de 1666.[515] En Sahcabchén, por ejemplo, fueron examinados tres testigos indígenas con cuyas declaraciones se levantaron dos cargos a los principales: no haber reunido a los indios todos los sábados en la casa de audiencia para leer las ordenanzas de buen gobierno y no haber evitado que los indios salieran del pueblo para vivir en otros lugares.[516] Se ordenó entonces al alguacil mayor de la visita detener a 54 indígenas que habían ocupado algún cargo de república para ser enviados a la cárcel de San Román de Campeche. El defensor de los naturales, Francisco Crespo, escribió un alegato pidiendo el perdón de los acusados, entre otras cosas por-

[512] AGÍ, México, 307, Declaración del vicario de Hocabá, Antonio Yáñez Maldonado, sobre los repartimientos del gobernador Flores de Aldana, 9 de abril de 1668.

[513] *Idem.*

[514] AGÍ, Escribanía 318-A, Petición de los indios del pueblo de Yaxcabá en contra del cura Antonio Yáñez Maldonado, Yaxcabá, 8 de enero de 1669, ff. 845v-847v.

[515] AGÍ, Escribanía 318-B, Certificación de Pedro Díaz del Valle, escribano de la provincia sobre los indios cargueros de Sahcabchén, 1657-1666.

[516] *Ibidem*, Interrogatorio a tres indígenas sobre la actuación del cabildo de Sahcabchén, 1667.

que según el criterio aceptado entre los españoles "son los indios de poco talento y entendimiento, gente miserable y bruta que no discurren en cosa alguna".[517] El resultado fue que el gobernador de la provincia impuso al gobernador de Sahcabchén, don Juan Huchim, una condena en 10 reales de oro, en tanto que a los que habían sido alcaldes y escribanos se les impusieron seis reales de oro y a los regidores, alguaciles y mayordomos, dos reales de oro.[518]

Hay que apuntar otro factor que contribuyó a preparar las condiciones que propiciaron la sublevación, debido a que incidió en el incremento de las tensiones entre las dos sociedades: las exacciones a las cajas de comunidad de los pueblos. Este factor abarcó toda la provincia, ya que durante el gobierno de Juan Francisco de Esquivel -en los años de 1663 y 1664- se impusieron cargas extraordinarias en dinero a las cajas de comunidad de todos los pueblos de indios con el propósito de costear los salarios y el avituallamiento de los soldados que resguardaban los puertos de Sisal y Campeche en prevención de ataques corsarios. Numerosos pueblos levantaron la voz para denunciar que se les obligó a entregar todos los caudales de sus cajas e incluso a realizar derramas de dinero entre los *macebuales* para acopiar los recursos que se les pedía, y que llegaron a sumar 12,190 pesos. El dinero de las cajas formaba parte de los bienes corporativos que se empleaban para hacer la milpa de comunidad, la milpa del cacique, la limpieza de los caminos dentro de la jurisdicción territorial del pueblo, para hacer las casas y ayudar a los indios viejos e impedidos y a las viudas, así como para pagar los salarios del escribano y del maestro de capilla. De ahí que la exacción tendiera a disminuir la capacidad de las comunidades para enfrentar sus gastos anuales y las posibles contingencias.[519]

La fuga de indios no era, desde luego, un problema exclusivo de los últimos años de la década de 1660 y como se ha visto no estaba relacionado únicamente con los repartimientos. Pero no cabe duda que las exigencias del intercambio desigual y forzoso efectuado en esa década rebasaron el frágil límite de los excedentes que podían producir las comunidades sin poner en riesgo su capacidad de reproducción económica y social; entonces, como una consecuencia, la fuga se convirtió más que nunca en un atractivo recurso de sobrevivencia. Considerada como un acto de sublevación contra la explotación económica y la opresión políti-

[517] *Ibidem,* Carta del defensor de los naturales al gobernador, Campeche, mayo de 1667.

[518] *Ibtdetn,* Condenaciones del gobernador Rodrigo Flores de Aldana a los indios principales de Sahcabchén, Campeche, 10 de mayo de 1667.

[519] AGÍ, México 158, Luis Tello, abogado de los indios de Yucatán da cuenta de los abusos cometidos contra las comunidades, Mérida, 1668.

ca, la fuga llevaba implícito un cuestionamiento al orden establecido, cuestionamiento que muy pronto fue más que evidente por las actividades de los indios que traspasaban la frontera colonial, generando noticias que causaban la alarma española en todos los rincones de la provincia.

La dimensión del éxodo de las repúblicas indígenas, que creó las condiciones para la rebelión, se pone de manifiesto en un extenso documento que reseña las indagaciones realizadas por el obispo Luis de Cifuentes en los pueblos de Yucatán durante su visita de 1669.[520] En este documento se copiaron las matrículas de los indios huidos entre los años de 1666 y 1668, y estas listas arrojan datos que demuestran una verdadera conmoción poblacional.[521] Se registraron únicamente los indios que abandonaban sus pueblos para escapar del control colonial y no aquellos que, en calidad de *nachilcabes,* dejaban sus pueblos para radicar en otra república indígena. El documento tiene información al menos de 86 pueblos de los que, durante esos tres años, escaparon un total de 1,789 indígenas entre hombres y mujeres. Hay que apuntar que no se cuenta con información para los demás pueblos de la provincia, por lo que es evidente que el éxodo debió ser mayor. En sus declaraciones al obispo, los caciques argumentaron que las causas de la fuga habían sido los excesivos repartimientos y los mandamientos de trabajo, y trataban de demostrar que la disminución de indios tributarios dejaba a los pueblos en la incapacidad de afrontar sus tributos y limosnas.

En las condiciones en las que se hallaba la provincia de Yucatán durante la década de 1660, la pérdida de tributarios, por pequeña que fuera, tenía que afectar de manera importante la economía corporativa de los pueblos y sobre todo la generación del excedente requerido para cubrir las obligaciones pactadas con la Corona, los religiosos y los encomenderos. Pero hay que advertir que el éxodo no se presentó de manera uniforme, pues hubo pueblos que sufrieron más que otros la pérdida de población. Mientras que en algunas repúblicas sólo se registran unos cuantos indios fugitivos en los terribles años de 1666 a 1669, otras, como Teabo y Chumayel, sufrieron pérdidas importantes, ya que se evadieron 100 y 80 indígenas respectivamente. Sin embargo, la mayor parte de los indios, a pesar de sufrir la misma opresión por los repartimientos, se mantuvo en sus pueblos de origen o de residencia, y se adecuó a las circunstancias recurriendo a los mecanismos legales de la resistencia. Esta actitud contras-

[520] Véase García Bernal, "La visita de fray Luis de Cifuentes, obispo de Yucatán".

[521] AGÍ, Escribanía 318-A, Averiguación del obispo Luis de Cifuentes a los pueblos de Yucatán, Mérida, febrero de 1669.

tante se explica porque la mayoría de los caciques, quienes compartían la ideología *suyuana,* buscaron en los litigios y en la denuncia, así como en alianzas con grupos de poder españoles, la posibilidad de enfrentar las condiciones adversas que provocaban el aumento de las exacciones y los agravios. En cambio, se puede pensar que en los indios que recurrieron a la huida se conjugaban varios factores que propiciaron la extrema decisión de la fuga y rebelión. La incapacidad del pago de las cargas económicas, si bien el más evidente, es sin duda sólo uno de los factores. En toda sublevación los motivos personales o familiares de quienes participan en ellas pesan tanto o más que las causas seculares o profundas que las originan. Las motivaciones individuales suelen ser muy diferentes y hasta contradictorias, ya que se derivan de percepciones sustentadas en experiencias vitales muy diversas. La búsqueda de riqueza personal, la ambición de liderazgo, el ascenso en la escala social y política, el anhelo de justicia o venganza, el rechazo a las expectativas de vida y muchos otros motivos siempre están presentes. Los rebeldes mayas de 1668 no son una excepción a esta regla. Pero los factores citados, la explotación económica y las razones personales, no explican suficientemente el despertar de la rebelión de 1668.

Considero que se puede encontrar en los indígenas que optaron por la fuga una visión sobre la manera de enfrentar las crecientes condiciones adversas del régimen colonial divorciada de la que tenían la mayor parte de los caciques y de quienes conformaban los cabildos. Se trata de una manera diferente de concebir la sobrevivencia histórica de la sociedad maya. En un extremo podemos situar la negociación permanente de los caciques y, en el otro, el rompimiento del pacto de aceptación mutua realizado por los *pudzanes.* La decisión de la fuga no fue solamente resultado de cuestionamientos económicos y políticos, sino que se sustentó en apreciaciones étnicas y culturales. Quien escapaba a la montaña buscaba un estilo de vida lo más alejado posible de la sociedad española, para recrear normas de organización social y prácticas rituales de tradición prehispánica. De ahí que los indios huidos a la montaña cambiaran su atuendo por el *kub,* se colocaran orejeras, se dejaran la cabellera larga, se sajaran el cuerpo, se embijaran para la guerra y construyeran "ídolos" de zacate como gestos simbólicos de su búsqueda del ayer, a fin de vivir a semejanza de los indios gentiles y de sus antepasados. Disputaban la capacidad de regir su propio destino como pueblo libre, por lo que estuvieron, incluso, dispuestos a plantear su integración al Imperio español, pero de una manera diferente, sin la intermediación de los españoles de la provincia.

Los indios Justifican la evasión

Existe un conjunto documental que contiene las "memorias" y peticiones de los caciques y cabildos de la zona colonizada durante el tiempo de la sublevación. Se trata del conjunto de escritos elaborados como resultado de la visita realizada por el obispo Cifuentes a los pueblos durante los meses de febrero a mayo de 1669 y que tomó como referencia una cédula real de 12 de mayo de 1654. En esta cédula se mandaba al gobernador de Yucatán que suprimiese los cargos equivalentes a corregidores o alcaldes mayores en los pueblos de indios, quienes actuaban con título de jueces de grana y agravios, porque estos personajes servían de agentes de los repartimientos.[522] En la visita se interrogó a los caciques y principales que hubieran ocupado cargos de cabildo desde 1666, de acuerdo con una pesquisa de cinco puntos por medio de los cuales se indagaba si tenían el conocimiento suficiente del contenido de las cédulas reales y si el gobernador Flores de Aldana las hubiera transgredido, se inquiría también, como se ha visto, sobre los indios fugitivos de cada pueblo y acerca de la usurpación de sus bienes, y finalmente sobre los trabajos forzosos y los repartimientos. También se interrogó a los curas y doctrineros para que certificaran lo que declararan los indígenas.[523] La información de esta pesquisa ha sido analizada por García Bernal para demostrar lo oneroso que resultaban los repartimientos para los mayas y examinar las otras vejaciones que padecieron a manos de Flores de Aldana.[524] En conjunto, estos escritos constituyen una pieza de importante valor político en los años críticos de la sublevación ya que, además de denunciar al gobernador, las memorias permitieron demostrar que se había transgredido el límite de las cargas que los pueblos estaban en condiciones de soportar. Una queja generalizada de los indios fue la sustracción de las copias de las cédulas reales que mantenían en los libros de las comunidades y que por órdenes de Flores de Aldana fueron arrancadas por los jueces para evitar que los caciques y cabildos pudieran hacer uso de ellas en su defensa contra la actividad de los repartidores. De todas maneras, algunas copias permanecieron ocultas como lo atestigua una notificación de la visita en el partido de Tizimín. Los indios denunciaron que las copias que obtuvieron durante el gobierno de Esquivel fueron arranca-

[522] *Ibidem,* Cédula real prohibiendo nuevamente el nombramiento de jueces de grana y agravios en Yucatán, Buen Retiro, 12 de mayo de 1654, *tí.* 2r-4v.

[523] *Ibidem,* Auto del obispo de Yucatán sobre una pesquisa a los caciques, Mérida, 4 de febrero de 1669, ff. 5r-6r.

[524] Véase García Bernal, "El gobernador de Yucatán...", *op. cit.,* pp. 131-134,145-151. En una acuciosa relación presenta el desglose de los repartimientos por pueblo y curato, incluyendo patíes, mantas, cera, grana, hilo y algodón, pp. 155-172.

das de los libros cuando acudieron a la ciudad de Mérida a la confirmación de los cargos de república, "excepto un pueblecito que la ocultó y dijo no tenerla".[525] Otra muestra del manejo indígena de la legislación.

Las memorias o querellas de los indígenas se convirtieron en una denuncia en contra del gobernador Flores de Aldana por la actuación de sus jueces de repartimiento, que no solamente afectaba a los indios del común sino también a los principales. El malestar de los *chuntanes* de las repúblicas se expresa en el escrito de la república de Homún, que fue elaborado en nombre de todos los indígenas que habían sido caciques u ocupado algún cargo de república, "lamentándonos de la mucha necesidad que padecemos nosotros las justicias en el tiempo de nuestros cargos", porque ante la presión los *macehuales* escapaban con el dinero de los repartimientos y los oficiales de la república tenían que pagar el faltante de sus bienes.[526] Pero los principales no dejaban de reconocer que el mayor agravio lo recibían los indios del común sobre quienes descansaba la producción de todas las cargas forzosas, y por esa razón en su memorial el cabildo de Tixholop se quejaba de los repartimientos "por cuya causa estamos pobres, más los indios plebeyos que ya no tienen ropa".[527] Las presiones sobre los caciques y justicias para que hicieran la distribución entre los *macehuales* y recogieran los productos del repartimiento en el tiempo y con la calidad estipulada llegaron a vejaciones extremas que cuestionaron la autoridad de los dirigentes nativos. Los líderes mayas resentían como una afrenta a su autoridad el escarnio público a que eran sometidos por los castigos impuestos por los jueces repartidores. Los principales de Komilchén, por ejemplo, denunciaron que el juez Juan Manuel Gutiérrez no permitía retrasos en sus repartimientos y que "nos pone en el cepo cuando tardamos en entregárselo".[528] El cacique y justicias de Tecay denunciaron por su parte que ese mismo juez en el año de 1667 llegó a "maltratarnos porque tardábamos en entregar lo que era a nuestro cargo y prendió al cacique y alcaldes por muchos días en la cárcel hasta que se acabó de recoger lo que estaba repartido a los indios, que entonces nos sacó de la cárcel".[529]

[525] AGÍ, Escribanía 318A, Notificación de la visita a los cabilderos de Tizimín y sus sujetos, 10 de marzo de 1669, ff. 112r-v.

[526] *Ibtdem,* Trasunto de la memoria del cacique y justicias de Homún ante el obispo, 12 de febrero de 1669, ff. llv-13r.

[527] *Ibidem,* Trasunto de la memoria del cacique y cabildo de Tixholop ante el obispo, 16 de marzo de 1669, ff. 168v-169v.

[528] *Ibidem,* Trasunto de la memoria del cacique y justicias de Komilchén al obispo, Tizimín, 11 de marzo de 1669, f. 125r.

[529] *Ibidem,* Trasunto de la memoria del cacique y justicias de Tecay al obispo de Yucatán, Tizimín, 11 de marzo de 1669, f. 117v.

Una fuente especial que generaba la aversión de los caciques y justicias contra los jueces repartidores derivaba de las presiones que recibían para cumplir con las entregas de los bienes del repartimiento, presiones que incluían la cárcel y los azotes. Parece haber sido una constante encarcelar a los caciques como rehenes para obligarlos a que, a su vez, vigilaran permanentemente la producción y la calidad de los patíes y la cera. Así, el cacique de Pixoy señaló que el juez Gutiérrez los obligó a llevarle los patíes y la cera hasta Tizimín sin pagarles por ello, y que en ese pueblo encerró en la cárcel a todo el cabildo durante dos días sin darles de comer, porque los patíes no eran suficientemente blancos. Para salir de la cárcel los indios de Pixoy acordaron con Gutiérrez hacerle 20 patíes más "para él solo" en un plazo de ocho días, y asentaban que cuando ellos quisieron imponer esa carga en Pixoy muchas mujeres escaparon, por lo que el juez "hizo muchos males al cacique" y a los cargueros del cabildo.[530]

Cada república incluyó en la averiguación una lista pormenorizada de los diversos repartimientos forzosos que habían tenido en cada año desde 1666 y de las vejaciones que padecieron a manos de los jueces. Con sus denuncias, las repúblicas de indios pusieron por escrito lo que nadie ignoraba: que en Yucatán se violaban cotidianamente las cédulas reales que prohibían los repartimientos en esa provincia. Los que habían sido caciques y cargueros de Hocabá, por ejemplo, externaron ante el obispo que Flores de Aldana nombró como juez a un criado de su casa, Juan de Castillo, y lo envió "a destruirnos". La primera vez que acudió este juez a Hocabá, en 1666, les repartió cuatro arrobas de cera y 50 patíes y luego en el mismo año hizo una distribución similar, "y dijo que dentro de un mes se lo habíamos de entregar, y luego viene a apurarnos y a darnos prisa". Al año siguiente, a los patíes y cera se añadieron 50 libras de hilo delgado de algodón. Sin embargo, en abril de 1668 otro repartidor, un hijo natural de Flores de Aldana, de nuevo aumentó los contratos forzosos incluyendo 30 mantas similares a las que se hacían para el tributo. Los antiguos cargueros asentaron en su memoria que el gobernador anterior, Juan Francisco de Esquivel, no había abusado de los repartimientos y había cumplido con las cédulas reales, pero que, en cambio

> nos llamó a las justicias a la ciudad de Mérida ese don Rodrigo y él nos quitó las cédulas, porque ya nos las habían dado a todos los pueblos, pero ahora ya se van acabando los indios de nuestros pueblos con

[530] *Ibidem*, Trasunto de la memoria del cacique y justicias de Pixoy ante el obispo, 30 de marzo de 1669, ff. 193r-199v.

huirse otra vez por los muchos repartimientos que tienen sobre sí, se gastan sus bienes porque los venden y se huyen porque está muy pobre nuestro pueblo con ellos.[531]

Los indios de Hoctún, encabezados por su gobernador, don Alonso Chablé, expusieron en su memoria que el juez les repartía cada cuatro meses dinero para hacer patíes y cera, y que una vez al año les daba dinero para hacer mantas. Pero el juez pagaba a cuatro reales (un tostón) cada patí de cuatro piernas cuyo valor era de ocho reales, y daba por cada libra de cera un real cuyo precio verdadero era del doble, "y lo ajustan los indios a dos reales y compran la cera poniendo de su dinero"; había que tener en cuenta, además, que el pueblo de Hoctún estaba situado en una sabana y por tanto no tenían acceso a la cera silvestre. Asimismo, el juez les pagaba la grana a un tostón la libra y cuando se perdía la cosecha por causa de las lluvias los indios tenían que adquirir la grana en el mercado a un peso por libra para poder pagarla, o bien les obligaban a entregar patíes y cera a cambio de la grana.[532] Prácticamente todos los pueblos denunciaban que la condición forzosa de los contratos permitía a los jueces y otros repartidores imponer precios y reducir los plazos de producción, de manera que con frecuencia los indios no podían cumplir y se veían obligados a adquirir el faltante en el mercado a precios más elevados.

La exigua economía doméstica de los indios se sustentaba en la milpa tradicional y en actividades como la caza y la recolección y sus recursos monetarios se obtenían básicamente de los repartimientos y de los servicios personales y, de acuerdo con los propios indígenas, se empleaban casi siempre para afrontar, al menos en parte, las cargas forzosas de tributos y limosnas.[533] De hecho las familias vivían en el frágil equilibrio de la subsistencia, y su recurso más valioso era el trabajo organizado de sus miembros. En esos términos, cuando la producción de los repartimientos sobrepasaba el tiempo y esfuerzo disponible, la familia entraba en un proceso de desgaste que la conducía en pocos años a la ruina total. La pérdida de los recursos monetarios, debido a que se veían obligados a comprar en el mercado -más caros- los productos que debían entregar a los jueces repartidores, significaba la quiebra de la familia *macehual.* Y en esos casos la fuga a los montes era la única opción.

[531] *Ibidem,* Trasunto de la memoria del cacique y justicias de Hocabá ante el obispo, Hocabá, 11 de febrero de 1669, ff. 21r-22v.

[532] *Ibidem,* Trasunto de la memoria del cacique y justicias de Hoctún al obispo de Yucatán, ff. 37r-38r.

[533] Bracamonte y Solís, *op. cit.,* pp. 255-262.

En la exposición de los indios de Yaxcabá, éstos se remitían para su defensa a las mencionadas cédulas reales encaminadas a limitar y prohibir los repartimientos y denunciaban que el gobernador violaba estas disposiciones reales. Señalaban que esta violación era la causa de la fuga de los indios y del empobrecimiento del pueblo. Apuntaban:

> aunque sabemos que ha quitado nuestro rey y señor el que nos hagan repartimientos a los indios, no por eso nos los deja de hacer este gobernador don Rodrigo que desde que entró a gobernar -que ha cuatro años- empezaron los trabajos en los pueblos y por eso empezaron a huirse los indios [...] que desde entonces empezó a empobrecerse este pueblo, que están muy pobres las indias por los patíes que les compran, e hilo de algodón, y por esto están desnudas. Y también los indios que no hacen milpas por la cera y sikte'[534] que nos echan de repartimiento.[535]

El memorial de los indios de Popolá-Tixpalib de la guardianía de Sisal expresa las mismas acusaciones contra el gobernador y sus jueces repartidores, pero se extendían a los religiosos que "han quebrantado lo que manda nuestro rey", debido a que los padres les pedían a los indios que entregaran patíes en lugar de las limosnas, además de otros productos, "y si no lo damos todo, nos aborrecen los padres guardianes".[536]

La oposición de los cabildos indígenas a la práctica de los repartimientos llegó a ser radical, pues al tornarse excesivos consumían demasiado tiempo laboral y mano de obra. Los caciques y cabildos, que mantenían el control del trabajo excedente de los *macehuales,* no estaban de acuerdo en aceptar una transferencia de recursos comunitarios sin una retribución mínimamente aceptable. Por esa razón los indios de Sucilá, después de declarar que les repartían 95 cargas de algodón pagadas a cuatro reales la carga pero que tenían que comprarlas a peso, explicaban:

> que aún no le hemos entregado este algodón al juez, y tengo ya recogido de él ciento y veinte cargas, pero los patíes y cera todavía lo tienen en su poder los indios. Y pedimos a Vuestra Señoría licencia, si puede ser el que recojamos el dinero de los patíes y cera, que así se lo hacemos saber a Vuestra Señoría, porque aún no se han hecho los patíes,

[534] *Sikte':* chile. DMC, p. 728.

[535] AGÍ, Escribanía 318-A, Trasunto de la memoria del cacique y justicias de Yaxcabá ante el obispo de Yucatán, ff. 74v-76v.

[536] *Ibidem,* Trasunto de la memoria del cacique y justicias de Popolá-Tixpalib al obispo de Yucatán, Valladolid, 30 de marzo de 1669, íf. 190r-191v.

y si podemos recoger el dinero lo guardaremos para esperar lo que Dios fuere servido que venga sobre nuestro pueblo.[537]

La decidida oposición indígena contra el sistema de los repartimientos en la década de 1660 tiene un innegable cariz político pues este sistema, instituido desde los primeros tiempos de la colonización, había sido funcional para las repúblicas indígenas. Aunque representaba un alto grado de explotación, este sistema hacía fluir recursos monetarios a las familias y a las comunidades. Una denuncia tan radical, al grado de exigir su desaparición, sólo se puede entender como una manera de presionar a las autoridades coloniales para tomar en cuenta el descenso demográfico indígena y reajustar las regulaciones sobre cuotas, tiempos y precios, y eliminar en lo posible la especulación y los fraudes. La estrategia empleada por los caciques y cabildos era, entonces, solicitar que se respetara la proporción entre el número de tributarios de los pueblos y sus cuotas de repartimientos. Casi seis décadas después, durante una visita realizada por el gobernador Antonio de Figueroa en 1728, los caciques del norte yucateco aseguraban que hasta cierto grado, evitando los abusos y adecuando los contratos a la población existente en cada república, los repartimientos les resultaban benéficos.[538]

Otra de las piezas claves en la explotación de los indios de Yucatán fue el sistema de trabajo forzoso, denominado en la región como mandamientos de trabajo, y cuya organización quedó como atribución de los gobernadores desde los inicios de la colonización.[539] Este mecanismo para acceder a la fuerza de trabajo indígena también fue incrementado por el gobernador Flores de Aldana, de manera que a muchos pueblos se les exigieron más tandas de servicio que las acostumbradas.[540] Este gobernador no tuvo en cuenta el peso que tenían las normas y costumbres que regían los servicios personales de los indios y que definían el número, los tiempos y los salarios. El cabildo de Tahcabo denunció este tipo de abuso al declarar que el gobernador "empezó a dar muchos mandamientos a los españoles para que vayan los indios de los pueblos de nuestro cargo a servir entre los es-

[537] *Ibidem,* Trasunto de la memoria del cacique y justicia de Sucila al obispo de Yucatán, Tizimín, 10 de marzo de 1669, ff. 113v-114r.

[538] AGÍ, México 892, Información y diligencias hechas por el gobernador de Yucatán Antonio de Figueroa y Silva, 1728; Véase Bracamonte y Solís, *op. cit.,* pp. 258-261.

[539] Véase García Bernal, "El gobernador de Yucatán...", *op. cit.*

[540] Una de las empresas que acometió el gobernador Flores de Aldana fue la construcción de un castillo y ciudadela en la ciudad de Mérida, obra que requirió el incremento sustancial en la demanda de mano de obra indígena.

pañoles por mucho tiempo".[541] Las demandas de indios *meyahes* y de indias *cananas* o cuidadoras dejaban a las comunidades sin suficiente mano de obra.[542] Los indios de Kikil afirmaban que Flores de Aldana daba demasiados mandamientos de trabajo para servir a españoles, mulatos y mestizos, y que los alcaldes españoles estaban repartiendo el trabajo de los indios "hasta a los negros" para que les hicieran milpas.[543] La salida de las mujeres para el servicio, junto con los repartimientos, generaba el problema de la carencia de mano de obra para tejer las mantas del tributo.[544] El trabajo de los hombres en las milpas ajenas también tenía una consecuencia desastrosa, ya que prácticamente impedía que los indios dedicados a ese servicio pudieran cuidar de sus propias cosechas de maíz, como lo afirmaban los indios de Tecay al señalar: "y así se pasa el tiempo de milpar y los indios se quedan sin hacer milpas por hacer las de los españoles".[545]

Diversos mecanismos se empleaban para acrecentar la explotación de los indios a través de los repartimientos, además del aumento de las cuotas y géneros. Uno de esos mecanismos consistía en emplear una pesa de 20 onzas por libra para pesar la cera que entregaban los indios, de manera que daban cuatro onzas más por cada libra contratada. Así lo apuntaba, entre otros, el cabildo de Tinum.[546] Otro mecanismo estaba encaminado a asegurar la productividad de las mujeres, congregándolas en las casas reales a tejer los patíes, al estilo de los antiguos *camulnaes* que estaban prohibidos desde las ordenanzas de García de Palacio en 1583.[547] Sin embargo, diversas repúblicas denunciaron que tenían que recurrir a esa práctica ante la presión de los jueces, como es el caso de la de Chibxul, que asentó que a sus mujeres "las juntan en las casas reales a hilar y tejer pasándolas allí con sus hijos, y también dejan a sus hijos en sus casas y las azotaban".[548] El costo del transporte de los productos del repartimiento recaía

[541] AGÍ, Escribanía 318-A, Trasunto de la memoria del cacique y justicias de Tahcabo al obispo de Yucatán, Calotmul, 8 de marzo de 1669, f. llOv.

[542] *Ibidem*, Trasunto de la memoria del cacique y cabildo de Cacauche ante el obispo, 11 de marzo de 1669, ff. 135v-137r.

[543] *Ibidem*, Trasunto de la memoria del cacique y justicia de Kikil al obispo de Yucatán, Tizimín, 11 de marzo de 1669, f. 128r.

[544] *Ibidem*, Trasunto de la memoria del cacique y cabildo de Sisal ante el obispo, 30 de marzo de 1669, ff. 181r-v.

[545] *Ibidem*, Trasunto de la memoria del cacique y cabildo de Tecay, 11 de marzo de 1669, ff. 116v-118r.

[546] *Ibidem*, Trasunto de la memoria del cacique y justicias de Tinum al obispo de Yucatán, marzo de 1669, f. 91v.

[547] García Bernal, "García de Palacio y sus ordenanzas para Yucatán", en *Temas Americanistas*, núm. 5, Universidad de Sevilla/EEHA, Sevilla, 1985.

[548] AGÍ, Escribanía 318-A, Trasunto de la memoria del cacique y cabildo de Chibxul al obispo, 6 de abril de 1669, ff. 214v-216r.

asimismo en los pueblos, ya que tenían obligación de hacer las entregas en el asiento del juez repartidor, con frecuencia a muchas leguas de los pueblos. Los indios de Calotmul confirmaban que los patíes y la cera "lo vamos a llevar al pueblo de Tekax en nuestros caballos y no nos paga este juez la llevadura".[549]

Por otra parte, entre las exacciones que los indios denunciaban estaba el haber asumido los costos sumamente elevados de la visita que realizó Flores de Aldana en 1667, ya que este gobernador y sus funcionarios aprovecharon la ocasión para hacer acopio de bienes y dinero de los indios. Por ejemplo don Nicolás Cen, el gobernador de Pocboc, denunciaba que durante esa visita tuvieron que entregar diversas cantidades para el gobernador: el cacique dio seis pesos y medio que era el costo de una botija de miel, un cebón y un gallo de la tierra y la comunidad entregó una cantidad similar por los mismos conceptos. Aparte dieron al secretario, al defensor y al intérprete que participaron en la visita, una botijuela de miel que costaba un peso y dos gallinas de la tierra que representaban dos reales. Pero los indios de Pocboc se quejaban de que a pesar de esos pagos tuvieron que asumir otros costos en la alimentación de quienes acudieron a la visita.[550]

Los memoriales de los indios ante el obispo, si bien no señalan la instauración de nuevas formas de explotación, sí expresan la conjugación del incremento de varias de las fuentes de exacción que ya funcionaban en las comunidades. A más de los repartimientos del gobernador y de los servicios personales, se denunciaba la participación directa de otros personajes en la explotación de las comunidades. Los encomenderos participaban en la medida de sus posibilidades en los repartimientos como lo atestiguaba, entre otros, el pueblo de Xoquen, en donde su encomendero les daba 90 cargas de algodón para hilar al año, y escribieron en su memoria "cuando llega a nuestro pueblo no viene más que a darnos tejidos a las indias".[551] Por su parte, los alcaldes de la villa de Valladolid mantenían su propias cuotas de repartimiento, haciendo los mismos agravios que los jueces dependientes del gobernador. El participar con algún cargo en el cabildo de esa villa representaba acceder a una cuota de repartimien-

[549] *Ibidem,* Trasunto de la memoria del cacique y cabildo de Calotmul al obispo, 30 de abril de 1669, ff. 300v-301r.

[550] *Ibidem,* Trasunto de la memoria del cacique y justicias de Pocboc al obispo de Yucatán, marzo de 1669, f. 104v.

[551] *Ibidem,* Trasunto de la memoria del cacique y cabildo de Xoquen al obispo, 7 de abril de 1669, ff. 225r-226r.

to entre los pueblos de su jurisdicción.[552] También las bulas de la cruzada que se distribuían cada dos años entre los indios se empleaban para el acopio de mantas y cera, ya que los encargados de repartirlas y cobrarlas en los pueblos pedían a cambio esos géneros en lugar de moneda circulante. Así lo denunciaron los indios de Tixmop al referir que "la santa bula que nos dan, nos las dan fiadas a trueque de cera a dos libras cada una, y la hembra a dos piernas cada india por otra bula", y señalaban que ellos preferían pagar las bulas con dinero.[553]

Entre la lista de los agravios y perjuicios que los indios expusieron en sus memorias destacan la dificultad que tenían de encontrar la cera en los montes, las presiones que recibían los caciques y justicias, el transporte forzoso de los productos hasta los centros de acopio sin el pago de los fletes, la obligación de recibir las bulas de la cruzada como repartimientos de patíes y cera, la congregación de las mujeres en las casas de audiencia a fin de elaborar las mantas y patíes y la necesidad de vender sus bienes para cumplir los contratos. En síntesis, un incremento sustancial de la energía humana que los pueblos destinaban a la empresa repartidora del gobernador y de otros agentes de la administración colonial. Desde luego, los caciques y principales justificaban plenamente la fuga de los indios a la montaña y demandaban el cumplimiento de las cédulas reales para transformar los repartimientos en contratos libres, siempre proporcionados a la población disponible en cada república. Su participación a través de estas memorias y querellas ayudó a justificar la sublevación como un levantamiento dirigido en contra de las autoridades provinciales.

La declaración de un regidor indígena de Sahcabchén, Hernando Pech, es todavía más contundente y precisa en la denuncia contra el gobernador Flores de Aldana y en señalar que los repartimientos eran el motivo de la fuga y de la rebelión. Relata que en el cuarto y último repartimiento del juez Antonio González, éste contrató con los 230 "naturales" del pueblo la entrega de 46 arrobas de cera a razón de un real por libra, cuando en realidad su precio era de dos reales y medio por libra. De esta manera a cada indio le correspondió recolectar cinco libras de cera en los montes. Pero señala el regidor Pech que durante los repartimientos anteriores los indios tuvieron que comprar la cera a un precio muy elevado para cumplir con el repartimiento, de manera que se vieron precisados a vender las

[552] *Ibidem*, Trasunto de la memoria del cacique y cabildo de Quehac al obispo, 14 de marzo de 1669, ff. 159v-160v.

[553] *Ibidem*, Trasunto de la memoria del cacique y cabildo de Tixmop al obispo, 6 de abril de 1669, ff. 221v-223r.

"pobres alhajas" que tenían, y al llegar el tiempo de cumplir con este último repartimiento no tuvieron recursos y, "temiendo los rigores, azotes y violencias que les amenazaba se convocaron entre sí y con sus familias, mujeres e hijos, se fueron a los montes desamparando su naturaleza y quedando sólo ocho o diez indios en dicho pueblo".[554] El regidor decía la verdad ya que en 1670 los indios de Sahcabchén presentaron el recibo de ese último repartimiento de González por la cantidad citada, que con los impuestos a otros 13 pueblos de la región sumaban 210 arrobas de cera.[555]

El cacique de Sahcabchén, don Cristóbal Bas, dio a conocer en una carta sus denuncias, reiterando los agravios anteriores, pero incluyendo entre los motivos de la fuga la negativa de los indios a trabajar en los ranchos de corte de palo de tinte de los españoles, así como las limosnas excesivas y la amenaza que representaban los piratas que merodeaban por la costa, por lo que pedía salieran todos los españoles de su pueblo. Reclamaba el cumplimiento de los acuerdos de la reducción de 1615 al decir que cuando se fundó el pueblo "les dieron palabra de que no les darían enfado ninguno", que las limosnas serían pagadas por el rey, y se basaba en "que eso les decían sus antepasados".[556] El cacique también elaboró un memorial de los indios *pudzanes,* que dividió en tres grupos. En el primero incluyó a quienes habían escapado entre 1663 y 1667, con un total de 83 indios entre hombres y mujeres; en el segundo a quienes escaparon en la madrugada del 2 de abril de 1668, en la víspera de la Pascua, 10 personas, y apuntó en el tercer grupo a los que huyeron en el transcurso de ese día, 55 personas.[557] Es evidente que el ritmo de la huida fue en aumento entre 1663 y 1668 y que involucraba no sólo a los varones sino también a las mujeres y a los menores, que buscaban refugio en los pueblos libres. Este documento demuestra que la decisión colectiva de adherirse a la sublevación convocada por los indios de la montaña sucedió el día de Pascua, cuando los indios que permanecían en Sahcabchén se reunieron y tomaron la decisión de asaltar la casa del repartidor y luego retirarse a los pueblos libres para unirse a los rebeldes. En otros pueblos también se tomó la decisión de manera colectiva, como en Usulabán, en donde los testigos Baltazar Mutulzin y Diego Paxbolón explicaron que ante las veja-

[554] AGÍ, México 307, Declaración del regidor mayor de Sahcabchén, Hernando Pech, sobre los repartimientos y la huida de los indios a la montaña, 24 de abril de 1668.

[555] AGÍ, Escribanía 317-A, Repartimientos de cera de Antonio González en el área de Sahcabchén y Popolá, noviembre-diciembre de 1667,ff. 902r-315v.

[556] AGÍ, Escribanía 317-B, Trasunto de una carta escrita en lengua maya del cacique de Sahcabchén, don Cristóbal Bas, 10 de abril de 1668, ff. 3r-4v.

[557] *Ibidem,* Memorial en maya y su trasunto de los indios huidos de Sahcabchén, 9 de mayo de 1668, ff. lv-2v y 90r-91v.

ciones se juntaron todos los "vecinos" del pueblo con "los más ancianos, como en forma de cabildo", y después de platicar optaron por irse a sus milpas.[558] Como se ha visto, también en la mayoría de los pueblos de la provincia muchos *macehuales* e incluso principales simplemente emprendían el camino hacia la entrada de la montaña, como lo expresaba el cura de Sotuta quien, después de exponer los agravios que sufrían los indios, señalaba que no les quedaba tiempo para labrar sus tierras y "que se iban a la montaña a descansar y a buscar su alivio y consuelo, trocando la esclavitud por la libertad".[559]

Pero la idea de impulsar una rebelión seguramente llevaba algún tiempo y también generó conflictos entre los principales, pues según testigos indígenas, en el año de 1666 se realizó la elección del cacique-gobernador de Sahcabchén, en la que compitió Baltasar Dzul, quien perdió la nominación. Entonces este personaje comenzó a propagar entre los *macehuales* la idea de retirarse a la montaña, especialmente entre sus parientes y dependientes. Así lo afirmaba don Diego Chan, al explicar que siguieron a Baltasar Dzul sus parientes y que después de su fuga regresó al pueblo en busca de sus dependientes:

> porque los más eran deudos del dicho Baltasar Dzul y como el más antiguo de aquel linaje le seguían y a aquellos que no querían seguirle se venía de noche yéndose consigo una tropa de indios y se entraba en el pueblo de noche y se iba de casa en casa y de por fuerza los llevaba consigo y aquel que no quería ir con él a palos y a palos y a cuchilladas se los llevaba consigo con sus mujeres e hijos.[560]

Baltasar Dzul, quien en la montaña se hizo cacique del pueblo de *pudzanes* de Kukvitz, se convirtió en un influyente *batab* del campo rebelde y regresó en varias ocasiones a su pueblo de origen como capitán de indios armados para expandir la sublevación. Su poder personal se cimentaba en su pertenencia a un linaje importante de los principales de Sahcabchén y en su edad avanzada. Es importante notar que el término linaje, tal como se emplea en la declaración de Diego Chan, no parece referirse exclusiva-

[558] *Ibidem*, Declaraciones de dos alcaldes de Usulabán, 19 de mayo de 1668, ff. 19r-21v.

[559] AGÍ, Escribanía 318-A, Declaración del cura de Sotuta, Juan Rodríguez Borges, Sotuta, 20 de febrero de 1669, ff. 51r-53v.

[560] AGÍ, Escribanía 317-B, Declaraciones de testigos indios de Sahcabchén ante Pedro García de Ricalde, Sahcabchén, mayo de 1668, ff. 14r-18v. Entre 1663 y 1667 huyeron de Sahcabchén cinco personas de apelativo Dzul, tres hombres y dos mujeres. El 2 de abril de 1668 junto con Baltasar escaparon un hombre y una mujer de ese apelativo. Véase AGÍ, Escribanía-317-B, Matrícula de huidos de Sacabchén presentada por el cacique, Sahcabchén, 10 de abril de 1668, ff. lr-2r.

mente a los descendientes de Baltasar Dzul y a sus parientes consanguíneos y colaterales, sino que incluye también a otros indígenas principales y del común con los que habría mantenido un trato directo y relaciones de amistad y de dependencia. De ahí que entre las quejas de los indios pacíficos en contra de Dzul estuviera haber intentado convencer al alcalde ordinario de Sahcabchén, Pablo Chan, de irse a la montaña con su familia, y que ante la negativa lo hubiera golpeado llevándose por la fuerza a sus dos cuñadas.[561]

En síntesis, ante el incremento de las exacciones que sufría la población indígena durante la década de 1660, se pueden notar dos tendencias que se plantean como respuesta ante esta situación. Una se expresa en la actitud de los indios que deciden permanecer en sus pueblos y que optan por la defensa legal y por la negociación para establecer condiciones favorables mediante la regulación de las relaciones económicas con los españoles. Esta posición utiliza la evasión como poderoso argumento en su estrategia de negociación y justifica la sublevación, con la que seguramente simpatiza. La otra tendencia se expresa en la actitud de aquellos indios que optan por la huida en búsqueda de un espacio de libertad en un movimiento de población que propicia las condiciones que van a permitir que se vislumbre la posibilidad de la emancipación de los españoles y que se genere la sublevación de la montaña.

[561] *Ibidem*, Declaraciones de testigos indios de Sahcabchén ante Pedro García de Ricalde, Sahcabchén, mayo de 1668, ff 14r-18v.

CAPÍTULO VI

Rebeldes tradicionalistas

COMO SE ha visto, las condiciones para la sublevación de la montaña fueron posibles gracias a que la huida, uno de los mecanismos de resistencia ante los españoles que los mayas habían utilizado desde los primeros tiempos de la colonización, se convirtió en los años previos al levantamiento en un verdadero éxodo de familias indígenas hacia los territorios libres. Pero poco después de esta huida masiva se hicieron presentes partidas de guerreros indígenas que con los rostros embijados, vestidos con el traje del monte, con largas cabelleras y armados de lanzas, arcos y flechas, tomaron el pueblo de San Antonio Sahcabchén y asolaron durante cuatro años las estancias ganaderas y otros asentamientos situados en la frontera colonial. Si el éxodo de indios tributarios hacia los territorios libres del sur causó preocupación entre los españoles, la presencia en los confines de la provincia de un ejército indígena, que algunas noticias hacían llegar a 4,000 guerreros, los llenó de temor.

La conmoción por la que atravesó la provincia de Yucatán en esos años reviste una complejidad que precisa una explicación que rebase el análisis de la problemática causada por los repartimientos y que contemple tanto el contexto de la huida y la rebelión como el impacto de esta situación en el futuro de la provincia. La explicación debe tomar en cuenta tres aspectos de la sociedad colonial yucateca: las condiciones y variaciones temporales del pacto colonial entre indígenas y españoles, la diferenciación étnica provocada por un sistema social estructurado en la segregación y el papel desempeñado por las elites indígenas en la formación y desarrollo de la sociedad colonial. En términos generales la manera como se expresó el pacto colonial en la provincia de Yucatán se puede sintetizar en un intercambio asimétrico en el que los pueblos mayas aceptaron la hegemonía española y la entrega de grandes cantidades de excedente económico a cambio de mantener espacios de vida autónoma que permitieran la sobrevivencia de su sociedad. Desde luego que ese intercambio quedó regido por parámetros de comportamiento político que mantenían funcionando el pacto y por una diferenciación étnica que implicaba la vi-

sión por parte de los españoles de la supuesta inferioridad indígena y la visión por parte de los mayas que amarraba características como la avaricia o la ambición desmedida a la condición del "hombre blanco". En este contexto la evasión no significaba únicamente la resistencia contra la explotación, sino que representaba un verdadero mecanismo de regulación del pacto colonial en manos indígenas; de ahí que, además de ser un fenómeno real y constante, estuviera siempre presente en el discurso de los caciques y cabildos, como una amenaza de desestabilización del modelo colonial de la provincia. La elite indígena no enfrentó la sublevación con una misma perspectiva. Para los principales que permanecieron en sus pueblos colonizados la rebelión se justificaba y actuaba en favor de la sociedad nativa en la regulación de las condiciones del pacto social. Para los dirigentes de la montaña, en cambio, el pacto había concluido y era el momento de liberarse de los españoles. Al abordar la sublevación de la montaña se pretende demostrar que la acción concertada de los indios en fuga no sólo cuestionó el acuerdo social entre mayas y españoles, sino que tuvo una influencia determinante en el futuro de la sociedad regional.

En el inicio de la rebelión, la mayor parte de los dirigentes mayas del área en conflicto no pensaba en la recuperación del acuerdo de convivencia con los españoles, sino más bien estaba considerando la reconstitución de pueblos y *cucbcabales* libres y extender la guerra para exterminar o expulsar a los colonizadores. La documentación nos ofrece indicios sobre los pueblos y ranchos de los indios *pudzanes* que se involucraron en esta sublevación. Los datos demuestran que los mayas del norte de Yucatán -en su evasión- llegaban a los antiguos pueblos de la montaña, ya fuera para repoblarlos o para anexarse a la población que vivía en ellos sin la. interferencia de los españoles. La mayoría de los pueblos que son protagonistas del levantamiento puede ser ubicada claramente en la documentación de periodos anteriores, como el foco de atención de la empresa de reducción impulsada por los religiosos y por el gobierno colonial. Otros pueblos, que denominamos de la frontera colonial, apenas y mantenían escasa relación con los eclesiásticos y durante la sublevación adoptaron una actitud radical, sumándose a los indígenas rebeldes.

Se cumplen las profecías

Dos cartas difundieron la alarmante noticia de la rebeldía de los indios de la montaña y fueron escritas a toda prisa y con evidente temor el 16 de mayo de 1668 por fray Juan de Sosa, por entonces guardián *del* conven-

MAPA 2

EL ESCENARIO DE LA SUBLEVACIÓN,
1668-1671

to de Sahcabchén. Una estaba dirigida al gobernador y otra al provincial franciscano. En esas cartas y con un discurso apremiante, el religioso solicitaba auxilio inmediato y alertaba sobre el hecho de que la huida había tomado un cariz crítico pues en Sahcabchén sólo quedaban unos 50 indios porque los demás estaban ocultos en los montes. Aseguraba el fraile que gracias a su labor había logrado reunir cerca de 200 indios, pero que faltaban todavía otros 500, entre indios e indias sin los muchachos, porque los

que tenía matriculados eran 700. Pero en estas cartas, además de informar de este éxodo, podemos encontrar las primeras noticias sobre la existencia de una sublevación, pues refiere el religioso que veía pasar muchos indios de los pueblos del interior de la provincia camino a la montaña con escopetas, pólvora y balas, y que durante seis días habían estado realizando entradas a Sahcabchén más de 200 "indios montaraces revueltos con los que se han huido". Esta partida de guerreros de los indios sublevados asaltó y saqueó la casa del juez repartidor y se apropió del ganado de la cofradía de la Santísima Virgen María para alimentarse. Pero lo que más llenó de preocupación a fray Juan fue la noticia de que los indios de la montaña, junto con los recién huidos, habían flechado y muerto a los españoles Juan Meridano y Sebastián Patrón, que iban hacia la estancia Nohan y a quienes los rebeldes sorprendieron cuando descansaban en la casa de la estancia de la cofradía.[562] Escapar de los pueblos cristianos para buscar refugio en la montaña era una cosa, pero armarse, asaltar y asesinar a españoles desataba una verdadera sublevación. Fray Juan de Sosa escribió alarmado al provincial.

> han pasado de la jurisdicción de Campeche gran cantidad de indios con sus mujeres e hijos para los montes y los montaraces están esperando en los caminos a cuadrillas para llevarlos. Llevan también escopetas los que pueden o las tienen, hay conjuración en la montaña de que han de venir a llevar los que quedan. ¡Dios lo remedie![563]

Las indagaciones de fray Juan sobre las causas de la sublevación trascendieron el estricto marco de las exacciones económicas y los malos tratos y apuntan hacia una explicación cultural e ideológica, ya que pudo averiguar que "la causa más principal" era que los indios de la montaña estaban convocando a la rebelión porque según las antiguas profecías había llegado ya el tiempo de que los mayas "salgan de entre los españoles".[564] Scholes y Roys han ofrecido una explicación para estas profecías, al señalar que para los mayas estaba corriendo el *katún 12 ahau* -1658-1677- y aunque los textos de *Cbilam Balam* asocian este *katún* con la prosperidad, también señalan que en parte sería malo. El siguiente *katún,* el 10 *ahau*

[562] AGÍ, México 307, Carta de fray Juan de Sosa informando de los indios huidos y de los montaraces, Sahcabchén, 16 de mayo de 1668, ff. lr-2r.
[563] *Ibidem,* ff. 2r-2v.
[564] *Idem.*

-1677-1697-, en cambio, sería definitivamente aciago, de sequía y hambre. Los mayas pensaban que a la mitad de su ciclo un *katún* comenzaba a perder su propia influencia y por eso colocaban en el templo la imagen de la deidad del siguiente *katún* que empezaba a ganar poder. Las presiones derivadas de los repartimientos, los servicios personales y las limosnas habrían sido contempladas como la conjugación de la carga negativa de los dos *katunes* y por tanto las profecías sobre la expulsión de los españoles cobraron auge.[565] Este análisis se puede complementar con la carga de guerra que aparece, de acuerdo con los *chilames,* en el *katún 12 ahau:*

> Imperio de guerra, época de guerra, palabras de guerra, comida de guerra, bebida de guerra, caminar de guerra, gobierno de guerra. Será el tiempo en que guerreen los viejos y las viejas; en que guerreen los niños y los valientes hombres; en que guerreen los jóvenes por los ambiciosos Batabes, Los-del-hacha. De un día y una noche serán el Trono y la Estera; correrá guerra e imperará discordia. Entonces se levantara el palo y la piedra para la pelea.[566]

Es obvio que la guerra había comenzado. El 17 de mayo el intérprete general Pedro García Ricalde, enviado por el gobernador para conocer la situación de Sahcabchén y los pueblos de la zona, certificó lo que fray Juan había informado. Sin embargo, García Ricalde estableció una marcada diferencia entre los indios de la montaña y aquellos que acababan de evadirse de los pueblos cristianos, al afirmar que "los indios de la montaña es lo que se teme por acá, y no los que se han huido de este pueblo, que de por fuerza los sacan del pueblo los montaraces para llevarlos a los montes". También informaba sobre las diligencias que había realizado al enviar cartas a los indios fugitivos cuyas respuestas estaba esperando.[567]

Las entradas de los indios rebeldes a Sahcabchén y sus incursiones a otros pueblos y estancias ganaderas cercanas parecían tener, a mediados de 1668, la intención de acopiar recursos y acelerar el proceso de la fuga en los pueblos cristianos. Una de las principales actividades de los indios rebeldes en esos momentos estaba encaminada al rescate o robo de mujeres. Así lo aseguraba García Ricalde, al decir que los indios de la montaña "se vienen de noche al pueblo a sacar algunas indias que están allá sus mari-

[565] Scholes y Roys, *op. cit.,* pp. 246-247.

[566] Véase *El libro de los libros..., op. cit.,* p. 80.

[567] AGÍ, México 307, Carta de Pedro García Ricalde al gobernador informándole sobre los indios de la montaña, Sahcabchén, 17 de mayo de 1668, ff. 2v-3v.

dos".[568] El robo de mujeres fue una actividad constante durante los años de la sublevación. En febrero de 1670 el cabildo indígena de Bolonchén se quejaba porque los indios montaraces se estaban llevando a sus mujeres y "también llevaron una española y una mulata".[569] En marzo de ese mismo año los religiosos afirmaban que los sublevados se habían llevado del partido de Popolá muchas indias solteras y viudas y también a las muchachas de doctrina de entre ocho y diez años para obligar a sus padres a seguirlos. Incluso les parecía a los religiosos que este problema complicaba la reducción de los rebeldes debido a que la mayoría estaba "con pena de la vida" por estar en unión de "mujeres ajenas que han usurpado".[570] El rescate y robo de mujeres tenía un profundo significado en la sublevación, ya que demostraba la decisión de los indios *pudzanes* de apartarse radicalmente del dominio colonial para recrear una sociedad autónoma ajustada a sus propias reglas y costumbres. Una preocupación de los indios era la drástica disminución de la población nativa, que se encontraba en su punto más bajo, debido a las epidemias y la explotación. El propio *chilam* asienta justamente para el *katún 12 abau* la necesidad de que las mujeres salieran "de esta provincia" para incrementar los nacimientos.[571]

Hay que recordar que entre los mayas las reglas del matrimonio eran restrictivas pues según Landa al soltero le estaban vedadas todas las mujeres de la familia del padre y algunas de la familia materna. Y el mismo Landa asienta además que entre los mayas se reconocían como parientes quienes tenían un mismo apellido,[572] lo que fray Cristóbal Sánchez, quien asumió la guardianía del convento de Sahcabchén en marzo de 1669, reitera en una de sus cartas sobre la sublevación.[573] Teniendo en cuenta estas restricciones endogámicas, el reordenamiento poblacional en la zona de los asentamientos libres debió representar serias dificultades para la selección de pareja dentro de los marcos de la organización social propiamente maya. Así que el rescate de mujeres por sus maridos y particularmente el robo de mujeres tendía a compensar el desequilibrio entre los sexos y a incrementar la población nativa. Por otra parte, es evidente en las rebe-

[568] *Idem.*

[569] *Ibidem,* Los indios de Bolonchén piden protección al gobernador e informan sobre los alzados, trasuntada el 25 de febrero de 1670, ff. 42v-43v

[570] *Ibidem,* Carta de eclesiásticos al gobernador informando sobre sus diligencias con los indios alzados, Sahcabchén, 4 de marzo de 1670, ff. 51v-53r.

[571] *El libro de los libros..., op. cit.,* p. *96.*

[572] Landa, *op. cit.,* cap. xxv, p. 43; cap. xxiv, p. 41.

[573] Véase AGÍ, México 307, Relación de fray Cristóbal Sánchez sobre los indios sublevados, Ulumal, 26 de julio de 1669, ff. 3v-6r.

liones mayas de Yucatán una inclinación de los *batabes* por el secuestro de mujeres españolas, para emplearlas como servidumbre y como concubinas. Así queda de manifiesto en algunos documentos de la rebelión de la montaña. Durante la Guerra de Castas de 1847 los dirigentes nativos también mostraron su predilección por el robo de mujeres de origen español.[574] La venganza por los agravios sufridos está presente en esta actitud de los dirigentes rebeldes, ya que las mujeres indígenas eran requeridas para muy diversas formas del trabajo forzoso en las casas de los españoles.

A principios de 1669 un grupo de principales de los indios sublevados enviaron a fray Juan de Sosa, a la sazón el guardián de Sahcabchén, la que podemos considerar como la carta "inicial" de la sublevación, en la que exponen abiertamente sus motivos para rebelarse y abandonar el cristianismo. Probablemente fue la respuesta a las misivas que enviaron el propio fray Juan y García Ricalde a los rebeldes. Este documento contiene las dos opciones entre las que se debatían los dirigentes de los rebeldes, opciones que estuvieron presentes en muchas de las rebeliones nativas de la época colonial en la Nueva España y el área maya: la separación drástica del orden colonial o la modificación de las relaciones entre las sociedades indígena y española.[575] Durante los años de la sublevación las dos vertientes se expresaron alternativamente. Por una parte, porque representaban posiciones ideológicas diferenciadas aunque no excluyentes, y por otra, porque estaban condicionadas por las posibilidades reales del éxito o el fracaso. Desafortunadamente la carta no incluye los nombres de sus redactores pero da a entender claramente que se escribió como consecuencia de un acuerdo tomado durante una reunión de los principales del campo rebelde. Es muy explícita al difundir la decisión de los *chuntanes* de rechazar la dominación de los españoles por los agravios recibidos no solamente en el ámbito económico, sino sobre todo como grupo étnico por vejaciones de tipo ideológico y racial. Se percibe en los autores de la carta una profunda animadversión a los colonos españoles y a otros grupos sociales. Se trata de una intención de rompimiento definitivo con el orden colonial de la provincia yucateca aunque no necesariamente con el Imperio español, ya que los indios dejan claro que esperarían a que las condiciones de su relación con los españoles cambiaran para regresar a sus pueblos. Conocedores de las instancias del régimen colonial en la

[574] Un documento de la Sociedad Patriótica Yucateca de 1878 incluye una lista de cautivos hispanos de los indios rebeldes con 43 mujeres contra sólo 14 hombres. Cartel "Cautivos en Chan Santa Cruz" de la Sociedad Patriótica Yucateca, en Archivo Municipal de la ciudad de Saltillo, Coahuila.

[575] Véase Castro, *op. cit.*, pp. 88-103.

provincia, los indios dejaban abierta la puerta para un acuerdo futuro con los franciscanos y con un nuevo gobernador.

El documento indígena inicia con una declaración del aprecio que los indios le guardaban a fray Juan y a los franciscanos, para establecer luego que se consideraban tributarios del rey de España, pero que se sentían muy agraviados y ofendidos por los españoles. Se quejaban de que les exigían indias viudas para trabajar en sus ranchos, de los servicios personales, de los repartimientos y de que habían acudido inútilmente ante el gobernador a exponer sus quejas. Por la importancia de la misiva se transcribe completa:

> Alabado sea el santísimo sacramento para honor y reverencia de nuestro Dios y la corona santísima de nuestro padre San Francisco y de su bendito hábito y cogiéndolo con la mano derecha lo besamos.
> Padre nuestro espiritual, nuestro padre guardián de Sahcabchén de quien es patrón el bienaventurado San Antonio. Muy amado padre espiritual nuestro: sabrás que nosotros somos tributarios del poderoso rey nuestro señor y nos hallamos muy agraviados y ofendidos sin haber tenido quien nos ampare y defienda en los trabajos que hemos padecido de mano de los españoles que nos tienen destruidos en servirles con mucha miseria y trabajos azotándonos y apaleándonos, pidiendo que les demos indias viudas que les muelan las tortillas en sus ranchos. Asimismo nos cogen forzadamente obligándonos a que les sirvamos y aunque habíamos parecido ante el señor gobernador de esta provincia a representar nuestros agravios y pedirle nos aliviara y quitara los mandamientos y repartimientos de indios de tanda no por eso cesaron de obligarnos a darlos, que porque somos indios nos desprecian y tienen en poco los españoles.
> Y por eso padre nos hemos alejado de tu compañía y del servicio de Dios dejando nuestras casas y vecindades, y también por los repartimientos tan gravosos de cera, y por esta causa te damos este aviso estando todos juntos y congregados en la soledad de estos montes para que te co[n]ste, en donde siempre lloramos con nuestras mujeres e hijos acordándonos de los agravios que hemos recibido de los españoles, y que esto haya sido la causa de habernos apartado de la fe y dejado de ser cristianos. Y te rogamos padre mío no recibas pesadumbre y tristeza por esto, que a su tiempo y siendo de noche te iremos a visitar y buscaremos algunos regalos que llevarte y cuando hallamos de volver otra vez a nuestros pueblos, será voluntariamente y no será necesario

que vengan por nosotros los españoles. Dios querrá que llegue el tiempo, que nosotros somos indios y no tienen los españoles que meterse con nosotros, que ellos no nos buscan por instruirnos en la fe sino para maltratarnos aunque nos han dicho que volvamos a nuestros pueblos porque no tengamos mayores trabajos.

Padre nuestro espiritual esta es la verdad y estos son todos los trabajos que padecemos y Dios será servido que llegue el tiempo que volvamos a ser cristianos. Y escribimos esta carta en la montaña estando todos juntos acordándonos de Dios creador del cielo y de la tierra a quien con lágrimas de nuestros ojos pedimos su amparo viviendo en aquestos montes y la escribimos nosotros los más principales, tributarios de rey nuestro señor y no se nos ofrece otra cosa más que haber lamentádonos de nuestros trabajos. Dios te guarde padre por infinitos días. Señor, estando juntos, padre guardián.[576]

En el texto es obvio que los indios reclaman el incumplimiento de las promesas que les fueron hechas durante las reducciones de 1604-1615, sobre que no se les obligaría a dar servicios personales ni se permitiría la entrada de españoles a sus pueblos. A medio siglo de la fundación de San Antonio Sahcabchén la economía de su región circundante había cambiado con la apertura de estancias ganaderas y ranchos agrícolas y de corte de palo de tinte de españoles que demandaban mano de obra indígena reclutada mediante los servicios personales, a más de que, como se ha explicado, los repartimientos también cobraron auge. Los rebeldes tenían suficientes razones para argumentar que se había traicionado el acuerdo original para la reducción, por lo que, aseguraban, abandonaron el cristianismo. El concepto de "cristiano" al que hacen referencia no tiene mucho que ver con el cumplimiento de los preceptos de la Iglesia y con su doctrina sino con la sujeción a un Estado que se decía normado por esos preceptos. En realidad no abandonaban abiertamente la creencia en Cristo y sus enseñanzas, producto de la evangelización y el sincretismo cultural, sino que rompían con las relaciones económicas y políticas que los ataban al gobierno colonial. Asimismo, es clara la idea del tiempo cíclico en el discur-

[576] AGÍ, Escribanía 318-A, Trasunto de una carta de indios de la montaña a fray Juan de Sosa guardián de Sahcabchén, Campeche, 1o. de marzo de 1669, ff. 420r-v. Después de la carta se añade lo siguiente: "La carta de arriba es copia trasuntada de un papel original borrado por las cubiertas que exhibió ante su merced el señor licenciado don Juan Antonio de Baeza arcediano de la santa iglesia catedral y juez de esta comisión el padre predicador fray Juan de Sosa ministro doctrinero del pueblo de Sahcabchén que dijo ser carta que le habían escrito los indios de dicho pueblo que están retirados en Ja montaña."

so, pues hacen referencia a un futuro en el que volverían a dar la obediencia, cuando las condiciones para un nuevo tipo de relaciones con el Imperio español se cumplieran.

Cacicazgo rebelde de Tzuctok

Al ser sustituido fray Juan de Sosa por fray Cristóbal Sánchez en la guardianía de Sahcabchén, en marzo de 1669, este último continuó la labor de informar sobre los sucesos de la sublevación. Así, envió desde Ulumal una extraordinaria relación de lo que había acontecido en esos pueblos entre el 22 de febrero y el 25 de julio de 1669, continuamente ocupados por los rebeldes de la montaña, quienes habían nombrado nuevas autoridades, impartían justicia y realizaban rituales. Fray Cristóbal tuvo que salir de Sahcabchén para enviar su relación por mano del capitán Antonio Maldonado debido a que los espías de los sublevados interceptaban su correspondencia, y en este documento señalaba que la capital de la rebelión se encontraba en el antiguo pueblo de Tzuctok. Esta relación permite acercarnos a la dimensión sociocultural de la sublevación y sirve de base para intentar una reconstrucción de los asentamientos y de la estructura política del principal cacicazgo rebelde.[577]

En Tzuctok gobernaba el *batab* Juan Yam, a quien fray Cristóbal sólo menciona en su relación como el *batab* Yam. El poder de ese pueblo se había extendido en los años precedentes al grado de que al *batab* Yam "todos los de la montaña obedecen y tienen por su rey", e incluso los temibles indios cehaches le habían otorgado obediencia y lo reconocían como señor.[578] Pero Tzuctok también era la residencia del poder religioso que estaba jefaturado por un *abkin* del patronímico Kuyoc, al que le daban el título de supremo sacerdote, y era el centro de las operaciones militares a cargo de capitanes y partidas de indios armados.[579]

Como se recordará, Tzuctok fue un asentamiento con población de origen cehache que fue destruido en 1615 y su población fue congregada en el nuevo pueblo de San Antonio Sahcabchén por fray Juan de Buenaventura.[580] Durante el siglo XVII se convirtió en un enclave estratégico de

[577] AGÍ, México 307, Relación de fray Cristóbal Sánchez ..., ff. 3v-ér.

[578] Scholes y Roys dudan que en realidad el *batab* Yam hubiera tenido la jefatura de los pueblos de toda la montaña, pero consideran que tenía mucha influencia en los pueblos del área, incluyendo a los cehaches. Scholes y Roys, *op. cit.,* p. 246.

[579] AGÍ, México 307, Relación de fray Cristóbal Sánchez ..., ff. 3v-6r.

[580] Véase el capítulo II de este libro.

conexión entre los indios *pudzanes* del norte de Yucatán y los territorios de los indios cehaches, por lo que siempre despertó el interés de los religiosos, y en su repoblamiento seguramente participó una parte de los indios reducidos que mantuvieron un vínculo estrecho con quienes permanecieron en Sahcabchén. En el año de 1658, quizá durante la reducción emprendida por Gaspar Pacheco de Ayala, el cura de Hocabá, Yáñez Maldonado, estuvo en Tzuctok, donde aparentemente logró congregar a un buen número de indios fugitivos y construir una iglesia. Esta reducción debió ser significativa ya que 38 años después el cabildo de la catedral de Mérida aseguraba que en ella se logró reunir a más de 700 indígenas.[581] Entre los fugitivos que llegaron poco después de esta reducción estuvieron don Juan Yam y el famoso *ahkin* Kuyoc, que en los años posteriores se convertirían en las cabezas del poder político y religioso respectivamente.

A finales del mes de marzo de 1669 llegaron a Sahcabchén cinco embajadores o mensajeros con una carta escrita en Tzuctok a nombre del *batab* Juan Yam, en la que se ordenaba a todos los indígenas que ocupaban cargos de justicias en los cabildos de los pueblos del curato de Popolá y guardianía de Sahcabchén que le construyeran una casa grande en la entrada de cada pueblo y a cierta distancia de las viviendas, con el fin de tener un lugar para residir cuando fuera a visitarlos o para alojar a sus enviados. Asimismo el *batab* Yam dio la orden de impulsar una especie de economía de guerra, ya que los indios debían cultivar milpas de maíz, calabaza, frijoles y otras cosas y darse a la tarea de fabricar muchas flechas, con el propósito de asegurar el abastecimiento de las partidas militares de los rebeldes en sus incursiones a los pueblos de la zona colonial. Los indios de Sahcabchén y de los otros pueblos cumplieron las órdenes y al poco tiempo, en la víspera del domingo de ramos, llegó el *ahkin* Kuyoc como embajador del *batab* Yam y se hospedó en la casa que fue construida en el pueblo de Holaíl. Al *ahkin* le acompañaba un ejército de 220 indios embijados y armados de arcos y flechas.[582]

Fue en esa casa, convertida en sede de los representantes del gobierno central en un pueblo sujeto, en donde las justicias de los demás pueblos del curato de Popolá y guardianía de Sahcabchén dieron la obediencia a los gobernantes de la montaña de la manera como siempre ha sido

[581] AGÍ, Patronato 237, Auto del deán y del cabildo de la catedral de Mérida, 9 de enero de 1696, f. 447r.

[582] Véase AGÍ, México 307, Relación de fray Cristóbal Sánchez.

tradición entre los mayas: ofreciendo un regalo o *matan.*[583] Al retornar a la montaña, el embajador y sacerdote Kuyoc tuvo que emplear 12 caballos y 12 indios *ahcucbpacbes*[584] para poder cargar la carne salada de ganado, la sal y los otros presentes que simbolizaban la aceptación del señorío del *batab* Juan Yam. Durante los siguientes 10 días, hasta el segundo día de pascua de resurrección, el *abkin* Kuyoc se dedicó a organizar los nuevos dominios del señorío de Tzuctok: nombró gobernantes, impartió justicia, celebró ritos y dejó las ordenanzas políticas del cacicazgo. Fray Cristóbal pudo indagar sobre algunas de las órdenes secretas que se impartieron a las justicias de los nuevos pueblos sujetos y que significaban la recuperación de normas antiguas de organización social y de cultura. Así, los hombres debían hacerse *kubes,* es decir, la vestimenta utilizada por los cehaches y los otros indios libres de la montaña, pero manteniéndola en secreto y sin teñir hasta el momento de recibir la orden de emplearla; tenían la obligación de matar a cualquier español que llegara a sus pueblos, ya fuera auxiliando a los guerreros de la montaña o por sí mismos, pero embijándose para hacerlo; no debían admitir trato, amistad o comunicación alguna con españoles, mestizos, negros o mulatos libres. Pero la orden más importante fue sin duda la de procurar el levantamiento de toda la provincia de acuerdo con una estrategia que consistiría en despoblar primero todos los ranchos y pueblos cercanos a la villa de Campeche, para esperar el momento apropiado y asaltar esa villa, matar a todos los hombres y llevarse a las mujeres españolas "para que sirvan a las suyas como ellas lo han hecho hasta aquí a los españoles". En Campeche los indígenas se apoderarían de las armas y municiones y desde allí emprenderían el avance a la ciudad de Mérida y a toda la provincia.[585]

Esas ordenanzas, así como las actividades del *abkin* Kuyoc, están revestidas de un fuerte simbolismo de revitalización de la sociedad maya y reflejan la existencia de una tajante diferencia étnica respecto de los otros grupos sociales de Yucatán, diferencia que se pretende mantener y reforzar en el mismo sentido de la carta inicial de la rebelión que fue enviada a fray Juan de Sosa. Se trasluce claramente en las ordenanzas "del buen gobierno indígena" la opción que postulaba que los indios debían sepa-

[583] *Matan:* "Lo así recibido de gracia o de limosna o lo impetrado o alcanzado de gracia, privilegio", DMC, p. 505.

[584] *Ahcuchpaches:* Cargadores: de *Kucb:* "llevar o traer o tomar a cuestas"; y *pach:* "Espalda de cualquier animal y del hombre", CMM, pp. 345 y 615.

[585] Véase AGÍ, México 307, Relación de fray Cristóbal Sánchez.

rarse radicalmente de los colonizadores.[586] La rápida aceptación con la que los indios cristianos de los pueblos de la frontera colonial respondieron a estas políticas puede explicarse si tenemos en cuenta que durante toda la Colonia existió lo que se puede denominar el *continum* maya entre la libertad y la sujeción, esto es, una amplia comunicación, incluyendo el comercio, entre los indios colonizados y los de los grupos independientes, comunicación que fue posible gracias a la existencia de una sola matriz cultural compartida de tradición prehispánica.[587]

Una de las actividades más importantes del embajador del *batab* Juan Yam en los pueblos de la frontera fue imponer la supeditación de los cabildos de origen colonial al rey de la montaña y, en contrapartida, reconocer como figura central al *batab* local como el vínculo entre el gobierno central y el pueblo. De manera que las justicias mandaban en estos pueblos sólo en tanto no hubiera un representante del poder central que automáticamente tomara la supremacía. Dice fray Cristóbal que las justicias de los pueblos obedecían a los de la montaña "y al menor de ellos". Sin embargo, en Sahcabchén fue depuesto el gobernador don Cristóbal Bas, a quien acusaron de ser amigo de los españoles y se lo llevaron prisionero a la montaña junto con su mujer; en su lugar fue nombrado en calidad de teniente Alonso Pix. El cargo de teniente tenía desde luego un rango inferior al de cacique y se empleaba en las repúblicas indígenas de Yucatán para designar a los representantes de los *batabes* en las parcialidades de cierta importancia, es decir que, más que un gobernante con funciones ejecutivas, el teniente Pix sería el encargado de la aplicación de las ordenanzas dictadas por el *batab* Juan Yam. Cárdenas Valencia asienta que era costumbre de los caciques mayas nombrar en las parcialidades de su pueblo a un "indio principal" o caudillo que estaba encargado de la cobranza del tributo y las limosnas y que era representante del cacique.[588] En Sahcabchén quedó, asimismo, instalada una partida militar permanente de los indios de la montaña al mando de dos *batabes.* A decir de fray Cristóbal "cada uno con su gente y el uno de ellos es Gaspar Dzul, que es el que levantó a Sahcabchén". A estos *batabes* quedaban supeditados tanto el teniente Alonso Pix como las justicias de la comunidad.[589]

[586] Movimientos de este tipo estuvieron presentes en toda el área maya; por ejemplo, algo similar sucedió en la rebelión de los Zendales de 1712 en Chiapas. Véase Martínez Peláez, *Motines de indios,* Ediciones en Marcha, Guatemala, 1991, pp. 225-308.

[587] Bracamonte y Solís, *Espacios mayas de autonomía...,* pp. 77-89.

[588] Cárdenas Valencia, *Relación historial eclesiástica de la Provincia de Yucatán de la Nueva España, escrita el año de 1639,* Antigua Librería Robredo, México, 1937, pp. 112-113.

[589] Véase AGÍ, México 307, Relación de fray Cristóbal Sánchez.

La información contenida en la relación del fraile permite vislumbrar también la organización militar de los indios rebeldes, que estaría estructurada con base en partidas provenientes de cada una de las parcialidades al mando de sus propios caciques o capitanes, que aportarían hombres y recursos para la guerra. La composición de los ejércitos mayas, tanto en la sublevación de la montaña, como en la rebelión de Quisteil de 1761 y en la Guerra de Castas de 1847, responde a los mismos principios de organización social basada en el agrupamiento de pueblos y ranchos o parcialidades que conservan sus propias estructuras de liderazgo y que se asocian manteniendo diversos niveles de independencia. En esa composición la partida de soldados se constituye con los hombres de una sola parcialidad o rancho al mando de su propio jefe militar que, asimilando los términos de la organización militar española, obtiene un grado desde cabo hasta capitán de acuerdo a los recursos humanos y materiales que aporta y seguramente a su desempeño en la guerra. El jefe o dirigente máximo del ejército es el *batab* del pueblo cabecera, que forma su comandancia con los jefes militares de mayor jerarquía. Este tipo de organización militar tiende a preservar las estructuras básicas de una organización social cimentada en los llamados linajes.[590]

Durante el tiempo en que el *ahkin* Kuyoc estuvo en los pueblos de la guardianía de Sahcabchén y del curato de Popolá organizó continuos rituales, pues según fray Cristóbal lo recibían en los pueblos con fiesta, regocijo y convites de comida y en las noches se realizaban reuniones con "borracheras de idolatrías y embriaguez". También instruyó sobre la manera de administrar justicia mediante una especie de audiencia pública con ministros y escribanos, ante quienes los agraviados presentaban sus quejas y acataban las resoluciones. Al salir el embajador del *batab* Yam la administración de justicia quedó en manos de los caciques de la montaña que ocupaban el pueblo y nada más en su ausencia podían actuar el teniente y las justicias del pueblo. Una mujer acusó a su marido de haberla golpeado y después de presentarse el cargo y de haber aceptado la culpa, el marido fue condenado, según la costumbre entre los mayas, a sufrir el mismo agravio o en su defecto a "pagar la sangre de su mujer y parientes, que

[590]Durante la Guerra de Castas de 1847 el cacicazgo de los *cruzo'ob* quedó dividido en compañías a las que pertenecían todos los hombres casados. Al parecer las compañías surgieron de las primeras "partidas" de hombres originarios de un solo pueblo con que los caciques rebeldes contribuyeron al levantamiento. Los hijos heredaban la compañía en la que estaba inscrito el padre y la mujer pertenecía a la compañía del marido. Véase Villa Rojas, *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, INI, México, 1978, pp. 262-266. Esas "partidas" o compañías militares al mando de sus jefes locales se pueden avizorar entre los rebeldes de la montaña.

entre ellos lo son todos de un mismo apellido", ya que según las reglas al que "mata lo han de matar y si quiebra un brazo se lo han de quebrar o ha de pagar el delito que hiciere con dinero o cosa que lo valga a la parte y sus parientes". Para evadir los golpes el hombre tuvo que pagar seis pesos, uno para su mujer y los otros para ser distribuidos entre todos los que compartieran su apellido.[591]

No es posible saber cuántas parcialidades y pueblos se integraron en el cacicazgo de Tzuctok, sin duda el más poblado y con mayor grado de integración en esta zona, pero hay suficientes evidencias de que sus dirigentes se esforzaron por lograr la cohesión de sus comunidades y súbditos. Entre los medios para lograrlo destaca el uso de marcadores externos de identidad, que consistían en orejeras grandes de madera o corcho "que viene a ser como la marca de un hierro para conocer cada uno lo que es suyo".[592] Esta marca permitía a los caciques identificar a los miembros de la alianza e incluso capturar a quienes escaparan de las comunidades rebeldes. A pesar de la dificultad de acceder a este tipo de información, un interrogatorio realizado a un espía de los sublevados permite conocer varios de los pueblos y ranchos importantes de la montaña que daban obediencia a Tzuctok, así como el nombre y origen de algunos de sus *batabes.* El espía, Juan Aké, era originario del pueblo de Bolonchén-Cauich, en donde había ocupado los cargos de escribano y de maestro de capilla y de donde se fugó en el año de 1660. Durante su vida en la montaña estuvo en Bolonpetén y en Tzuctok, y durante la sublevación comenzó a servir de espía al cacique de Tzuctok, y a Alonso Pix cuando fue nombrado teniente de Sahcabchén. Se trataba de un individuo con cierta importancia entre los rebeldes por su conocimiento de la escritura y por sus relaciones con indígenas principales de la zona colonial, lo que le permitía asimismo tener una milpa con dos indios a su servicio. Su tarea consistía en viajar a la villa de Campeche e indagar sobre los movimientos de tropas y los planes de reducción de los españoles. Era por tanto un buen conocedor de los territorios de los indios libres. De acuerdo con su información la alianza de Tzuctok estaba encabezada por *batabes* originarios de los pueblos cristianos que habían escapado en años anteriores.[593] Los datos que proporcionó sobre los asentamientos de las monterías de Sahcabchén y Bolon-

[591] Por la Relación de fray Cristóbal Sánchez es evidente que la antigua regla de considerar a las personas que tuvieran el mismo apellido como parientes transcendió a la Colonia.

[592] AGÍ, México 307, Relación de fray Cristóbal Sánchez.

[593] *lbidem,* Interrogatorio a Juan Aké, enviado del cacique Yam de la montaña, Campeche, 1o. de octubre de 1669, *tí.* 17v-19r.

chén se refieren en la siguiente tabla, en la que se incluyen también los pueblos de Chunkuch por una declaración de su cacique[594] y de Dzedzpetén o Sacpetén porque en los documentos aparece asociado a Bolonpetén. Asimismo se incluyen los datos sobre el número de guerreros y las armas con las que contaban.[595]

TABLA 11

PUEBLOS Y RANCHOS DEL CACICAZGO DE TZUCTOK, 1669

Pueblos y ranchos	*Batab*	*Origen del batab*	*Guerreros y armas*
Tzuctok	Juan Yam	Bolonchén de Cauich	Capital del cacicazgo con 200 indios armados con flechas y dos escopetas.
Tiuba	Diego Pisté	Champotón	?
Thubub o Thub	Francisco Pisté	Fue cacique de Champotón	300 indios armados con flechas, palos puntiagudos y dos escopetas.
Chumputit	Diego Bas	Teop	300 indios armados con cuatro escopetas.
Temchay	Pedro Pol	?	300 indios con sus armas ordinarias.
Bolonpetén	Francisco Ku (cacique anterior)	Cauich	Poblados en el mayor de nueve islotes, con armas ordinarias.
Dzedpetén o Sacpetén	Francisco Puc p	?	Actuaban junto a los de Bolonpetén.
Chunkuch	Gaspar Chan	p	?

Tzuctok estaba situado cerca del sitio llamado Concepción, en la cabecera del arroyo Caribe, que era un brazo del río Candelaria. Bolonpetén era un pueblo antiguo que llegó a ser quizá el segundo en importancia en esta alianza, y se ubicaba en el mayor de nueve islotes (Isla Pac) que estaban en medio de una gran laguna y tierras pantanosas al noroeste de Tzuctok. Presumiblemente Dzedzpetén o Sacpetén quedaba en alguno de los islotes o en la ribera de la laguna, y es posible que fuera una parciali-

[594] Véase Solís y Peniche, *op. cit.*, p. 125.

[595] Véase AGÍ, México 307, Carta de fray Cristóbal Sánchez al sargento mayor Juan González, Sahcabchén, 4 de febrero de 1670, ff. 37v-38v; AGÍ, México 307, Certificación del escribano real Joseph Martín de Herrera de capítulo de carta para poner en autos del cura de Popolá, Antonio de Saraos, Mérida, 10 de agosto de 1670, ff. 95r-95v.

dad de Bolonpetén. Los indios de este pueblo, y seguramente los demás del área, podían acceder en canoas hasta el arroyo Caribe y el río Candelaria y por ese medio llegar al pueblo de Popolá. El viaje se hacía en canoas con capacidad para cinco o seis indígenas. Temchay quedaba situado hacía el noreste de Isla Pac en la ruta entre Cauich y Tzuctok a unas 16 leguas y media al norte de este pueblo. Chumputit se situaba al noroeste de Tzuctok a sólo dos días de camino de Sahcabchén. Thub estaba al sur de Cumputit a una distancia de 13 leguas de Tzuctok y junto a una laguna, en la cabecera de un río.[596] En la ruta entre Chumputit y Thub se tenía que atravesar un río que los mayas denominaban *Chacabeti*[597] o "camino de agua" y que puede ser el arroyo Caribe.[598] De esta manera la capital de la alianza quedaba bien resguardada de las incursiones de los españoles y en contacto permanente con los asentamientos cehaches del sur. Así se pone de manifiesto en el interrogatorio que se practicó al indígena Francisco Chan, quien renegó de los rebeldes e informó que los ranchos libres estaban muy esparcidos a partir de Sahcabchén, con 50, 80 o 100 indios cada uno, y que se situaban a una distancia de una jornada de camino "poco más o menos de cinco a siete leguas" y en "deshilada" para poder avisarse unos a otros de los movimientos de los españoles.[599]

Otro interrogatorio efectuado a indios de la región del conflicto en julio de 1670, junto con la declaración de un encomendero, permiten saber que el *batab* don Juan Yam era originario del pueblo de Bolonchén de Cauich y que en 1658 había escapado a la montaña durante la reducción emprendida por Gaspar Pacheco de Ayala. Pero no hay duda de que mantuvo contacto e influencia entre los indios de su pueblo de nacimiento ya que, según el testigo Francisco Chuc, en el año de 1667, el propio *batab* Juan Yam "vino de las montañas" con otros indios y se llevó a numerosos vecinos de Bolonchén.[600] Como se vio en el segundo capítulo, Cauich fue uno de los pueblos a donde se redujeron los asentamientos de la montaña entre los años de 1609 y 1615, incluyendo a una parte de la población de Tzuctok, y es muy probable que don Juan Yam fuera descen-

[596] Villagutierre Sotomayor, *op. cit.,* p. 297.

[597] De *Cbak:* agua y *Be:* camino. DMC, pp. 46, 77.

[598] Scholes y Roys, *op. cit.,* pp. 221 y 245; AGÍ, México 307, Interrogatorio a Juan Aké.

[599] AGÍ, México 307, Testimonio de Francisco Chan quien huyó de Sahcabchén y de Pedro Ek a quien azotaron los alzados, China, s/f, ff. 32r-32v.

[600] AGÍ, Escribanía 315-A, Declaración de Francisco Chuc del pueblo de Bolonchén, en Certificaciones de los indios del partido de Sahcabchén y Popolá, 1670, ff. lOt-lOv; AGÍ, Escribanía 318-A, Declaración del capitán Juan González de Ulloa, Campeche, 10 de julio de 1670, ff. 489r-4?0v.

diente de una de esas familias originarias de Tzuctok. De cualquier manera, seguramente había escuchado a los ancianos referir las historias sobre la destrucción de los asientos de la montaña durante las reducciones y conocía bien los términos de las capitulaciones que se hicieron con los gobernadores y frailes en esos años y que prohibían los repartimientos, los servicios personales y los agravios a los indios reducidos. En este sentido, el retorno a Tzuctok debió representar para don Juan Yam y sus seguidores la recuperación de las libertades perdidas por la violación de los acuerdos pactados con los españoles. Este *batab* mantenía una estrecha relación política con el cacique Francisco Puc de Bolonpetén, pues ambos firmaron conjuntamente una carta con sus nombres de tradición maya para negarse a la reducción. El cacique Puc provenía también de Cauich y seguramente compartía la misma historia y motivaciones del *batab* Yam.

Según los datos que tenemos, los pueblos del cacicazgo de Tzuctok pudieron contar con más de un millar de guerreros, los cuales conformaban un ejército que, sin embargo, representaba sólo un peligro relativo para la provincia pues sus integrantes estaban armados con arcos, flechas, "palos puntiagudos con tres filos, de una vara" y algunas escopetas.[601] Pero las alianzas militares de Tzuctok con otros caciques de pueblos libres y de la frontera colonial, especialmente con los indios de los pueblos de Popolá y Tiquitumpa, permitieron que el ejército maya fuera muy superior en número, de manera que pudo mantener bajo su control un territorio muy extenso, que iba desde Sahcabchén en el norte hasta los límites de los asentamientos cehaches del sur como Batcab y Chuntuqui, y desde Sacalum al oriente hasta el Usumacinta al poniente. El religioso agustino fray Gerónimo Boza refería en una declaración, de septiembre de 1669, el dominio que los rebeldes mantenían en la zona del Usumacinta. Tenía información de "que los indios alzados del dicho partido de Popolá y Tiquitumpa habían escrito dos cartas, una al cacique del Usumacinta y otra al alcalde mayor de Tabasco, en que le refieren que estaban diez zontes[602] de indios (que son cuatro mil) todos guerreros aguardando a los soldados que se habían de enviar de aquí".[603]

Hacia el este del territorio ocupado por los pueblos del cacicazgo de Tzuctok existía una pequeña asociación de ranchos o parcialidades, que podemos denominar como la alianza de las tierras de Sayab. En 1670

[601] Véase AGÍ, México 307, Interrogatorio a Juan Aké.
[602] *Zonte:* 400 unidades, del náhuatl *zontli.*
[603] AGI, Escribanía 318-A, Declaración de fray Gerónimo Baeza ante el obispo de Yucatán fray Luis de Cifuentes Sotomayor sobre los indios alzados de Popolá, Mérida, 25 de septiembre de 1669, ff. *389v-390v.*

esta agrupación estaba encabezada por don Pablo Couoh, gobernador de esas tierras, quien contaba con el apoyo de otros *batabes* quienes se denominaban a sí mismos "vecinos y ancianos". Era una alianza cuya fundación se remontaba 20 o 25 años atrás y que también había crecido con indios *pudzanes* que llegaban constantemente. Ésta era, sin duda, una formación política integrada por un conjunto de parcialidades que no llegó a tener la población ni el poderío militar del cacicazgo de Tzuctok y cuyos *batabes* alegaban neutralidad al decir "estamos todos poblados en nuestro pueblo sin hacer agravio ni haber muerto a indio ninguno".[604] El gobernador don Pablo era originario de Hopelchén, de donde escapó llevando consigo a su familia y a otros indios, quienes después ocuparon cargos de *batabes* en la montaña. Al ser reducido en junio de 1670 explicó que era cacique de 30 familias y que "entre los dichos indios le nombraron y ejerce dicho oficio". Otro cacique de Sayab era Juan Cumí, también originario de Hopelchén, quien aseguraba ser el jefe de seis familias. Un tercer cacique dijo llamarse Juan Ku, ser natural del pueblo de Chiná y ser cabeza de 10 familias de Sayab.[605] El término cacique se emplea para denotar la autoridad que cada principal tenía sobre un grupo de familias y no se refiere, excepto en el caso de don Pablo, al cargo político de autoridad local de un pueblo.

Un tercer grupo de parcialidades tenía como cabecera el pueblo de Titub, que estaba bajo el mando del gobernador don Mateo Canché y de otros dos gobernadores, don Pedro Pol y don Pedro Bati, junto con otros principales como Pedro Kak, Nicolás Tun y el escribano Diego Kuyoc, quienes se denominaban a sí mismos "moradores de debajo de los árboles". Estos caciques afirmaban haber formado el pueblo de Titub unos 20 años atrás y recibido a numerosos fugitivos, y al igual que los de Sayab querían ser reconocidos como indios pacíficos ya que escribieron que "los indios que salen a hacer agravios y los que entraron a maltratar a los vecinos del pueblo de Bolonchén distan de nosotros muchas leguas".[606] Otro asentamiento importante de esta alianza era Chunmul, desde donde los dirigentes enviaron un mensaje al gobierno provincial.[607]

[604] AGÍ, México 307, Carta de los indios de Sayab al gobernador sobre los motivos de su huida y su deseo de permanecer en la montaña, Sayab, 8 de febrero de 1670, ff. 34v-35v.

[605] *Ibidem*, Declaraciones de don Pablo Couoh, Juan Cumí y Juan Ku sobre su huida a las montañas y su deseo de reducirse nuevamente, 15 de junio de 1670, ff. 86r-88v.

[606] *Ibidem*, Carta de varios caciques al gobernador pidiendo permanecer en la montaña y señalando los motivos de la huida, Titub, 11 de febrero de 1670, ff. 33r-34v.

[607] *Ibidetn*, Carta de los indios de Chunmul al gobernador, Chunmul, 11 de febrero de 1670, ff. *36V-37V.*

Existió una cuarta asociación de caciques formada por los líderes de los pueblos de Ychtok, Tanlum, Kukvitz y Chumpucté como cabeceras, en las que gobernaban don Gaspar Chan, don Gregorio Cutz, don Baltazar Dzul y don Pablo Dzib, respectivamente, con otros dos caciques, don Francisco Kutz y don Vicente Ek, de quienes sólo se conoce que eran de tierra adentro.[608] Los caciques Gregorio Cutz y Baltazar Dzul, quienes firmaban como gobernadores, debieron tener algún mando sobre el pueblo de Dzanlac y los montes y paraje de Cantacún.[609] Ychtok aparece en la conocida relación de don Pablo Paxbolón de 1604 situado al oriente de Nacaucumil[610] pero de los otros sitios no se tienen registros confiables. De acuerdo con algunos documentos, en esta asociación tenían gran influencia los fugitivos de Sahcabchén.

Es posible identificar en la documentación una quinta agrupación de pueblos y caciques, que puede ser denominada como la alianza del río ya que congregaba a los parajes ubicados entre el río Candelaria y el río Usumacinta[611] o que otorgaban obediencia a los *batabes* de esa área.

El pueblo de Tinacab es probablemente el Tibacab que se refiere en la relación de don Pablo Paxbolón, ubicado cerca de dos lagunas. Chunhaz, que jugó un papel importante en la reducción de 1615, quedaba situado en los bordes occidentales de la Isla Pac y, a pesar de que la congregación no se cumplió del todo, llegó a ser la cabecera de la guardianía de Chacuitzil-Auatayn.[612] Chunyá se ubicaba en la ribera del Usumacinta y a algunas leguas de la costa.[613]

Desde luego que esta relación de asociaciones políticas; de los caciques de la montaña no abarca la totalidad de la población montaraz, pues no hay duda de que otros numerosos ranchos con indios *pudzanes*, como Pambilchén y Pom, probablemente permanecieron aislados o aceptando la sujeción intermitentemente a los *batabes* más importantes del área. Para algunas poblaciones rebeldes apenas y se tienen registros que no permiten

[608] *Ibidem*, Trasunto de carta de caciques de Ychtok y Tanlum al gobernador exponiendo los motivos de la fuga, 13 de abril de 1670, ff. 81v-82v; AGÍ, México 307, Trasunto de carta de los caciques de Ychtok, Tanlum y Kukvitz al gobernador sobre las razones de su huida y su deseo de permanecer en la montaña, 13 de abril de 1670, ff. 82v-83v.

[609] *Ibidem*, Carta de Gregorio Cutz y Baltazar Dzul, gobernadores indios, sobre los motivos de su huida, Cantacún, 28 de julio de 1670, ff. 93r-93v.

[610] Scholes, Roys, *op. cit.*, apéndice E, p. 472.

[611] AGÍ, Escribanía 308, cuaderno 10, Ofrecimiento condicionado de sujeción de varios caciques de la montaña y capitulaciones otorgadas por el gobernador don Fernando Francisco de Escobedo, 24 de enero de 1671, ff. 28v-31r.

[612] Scholes y Roys infieren que su población fue trasladada a Cheusih, *op. cit.*, pp. 221-228, 472 y 474.

[613] AGÍ, Escribanía 308-A, Declaración del sargento mayor Bernardo de Magaña en favor de los franciscanos, Mérida, 6 de diciembre de 1680, ff. 711r-713r.

TABLA 12

PUEBLOS Y CACIQUES DE LA ALIANZA
DEL RÍO CANDELARIA, 1671

Pueblo o parcialidad	*Batabes y principales*
Tinacab	Don Luis Be *batab,* don Diego Balam *batab,* don Domingo Dzul *batab,* Andrés Chan, Antonio Dzul, Juan Be, Luis Ku, Juan Chablé
Yehcumil	Don Luis Can *batab,* Felipe Kuk, Gerónimo Bas, Agustín Ek, Diego Ho
Tipón	Antonio Chuich *batab,* Gabriel Mo, Pedro Zel, Diego Kuyoc, Gaspar Tilam, Francisco Chan
Chunyá	Don Diego Euan *batab,* Francisco Puc, Pedro Kantún, Juan Chan, Gaspar May, Francisco Chan
Chunhaz	Don Juan Cocom *batab,* Felipe Maman, Domingo Pax
Tucún	Francisco Mukul, Francisco Kanan

establecer sus posibles vínculos políticos con otras entidades, pero demuestran la dinámica repoblación del territorio libre. Algunos rebeldes encarcelados en julio de 1668 dieron en sus declaraciones la localización aproximada de algunos parajes y pueblos desde el río Champotón, que también llaman Checantun, hasta el centro del territorio cehache. A tres leguas del río estaba un paraje llamado Ixima, con 10 indios y cerca de él otro denominado Chanchan Ixima, con 12 fugitivos. A dos días de camino estaba situado el paraje Coba en el que vivían 30 personas. Asimismo informaron los detenidos que había existido un paraje de nombre Nochiokum habitado por 200 fugitivos los que, por la seca, se trasladaron al rancho Nohpetén, a seis días de camino. Otro pueblo citado es Maclum, el cual estaría en la Montaña Alta con una población de 300 personas. Otros parajes poblados, aunque pequeños, cercanos al río Champotón eran Yacaleuan y Puchilá.[614] Pero la información más valiosa indica la existencia de verdaderos pueblos libres hacia el sur, en la denominada Montaña Alta, que tuvieron que contar con organización política y religiosa muy compleja. El primero se llamaba Enxim Mol y estaba a seis días de camino del Champotón y tenía 300 indios. Este pueblo distaba sólo dos leguas de Tzuctok, del cual dijeron los detenidos que tenía una población de 420 personas. Al sur de Tzuctok, a seis leguas, quedaba el pueblo de Hiam, con 900 indios,

[614] AGI, Escribanía 317-A, Declaraciones de Juan Chan y Nicolás Chib, Sihó, 18 de julio de 1668, *tí. W96r-1099v.*

y luego el de Chicibxan a seis leguas y con 1,200 habitantes. Se debe advertir el mayor tamaño de los pueblos de acuerdo a su lejanía de la frontera, ya que después del último mencionado continuaba Cahavec a dos días y contaba con 1,100 pobladores; el de Dzuchalal, a un día, con 920 habitantes y luego los cehaches a cuatro días de camino, "donde hay indios que no tienen número".[615] Por último se registra la existencia de los pueblos de Nacab, a dos días de camino, al sur de Chumpucté, y de Mulixtum, cuyos caciques se asociaron a Tzuctok, al menos durante las negociaciones de reducción.[616]

Dilema de la reducción

Para hacer frente a la rebelión, el gobernador Flores de Aldana convocó a una junta en la ciudad de Mérida el 27 de mayo de 1668, a la que asistieron los miembros del cabildo y el obispo Cifuentes. En ella se decidió, aunque con la oposición del obispo y del defensor de los indígenas, enviar un ejército para la conquista y reducción de los indios alzados y se eligió a Lorenzo de Evia para encabezar la empresa y se le nombró capitán general y justicia mayor del partido de Sahcabchén. La expedición punitiva salió de Mérida formada por 80 hombres de armas, entre españoles y mulatos, y por 250 indígenas de los barrios y pueblos cercanos. En Campeche se agregaron otros 40 soldados con armas de fuego y otros 50 indios de los barrios de esa villa a más de otros indios flecheros del Camino Real de los pueblos de Calkiní y Halachó. Sin embargo, los indios aliados escaparon en el camino hacia Sahcabchén, a donde sólo llegaron 20, que también huyeron pocos días después. La falta de apoyo indígena fue el principio del fracaso de la expedición, ya que el propio gobernador, ante la imposibilidad de mandar más indios por la certidumbre de que también escaparían, ordenó a Evia reducir las operaciones a una entrada a los montes, "aunque no con tanta profundidad como habían proyectado, y procure apresar algún indio para que parezca que hemos hecho algo".[617]

El capitán Evia encontró pocos indios en Sahcabchén y supo que los rebeldes estaban dispersos en ranchos de entre 10 y 20 indios. Decidió, entonces, enviar escuadras de soldados en un radio de cuatro a 10 leguas para hacer regresar a los más cercanos, sabiendo que no ofrecerían

[615] *Ibidem,* Careo entre Nicolás Chib y Juan Chan, Sihó, 18 de julio de 1668, ff. 1099v-1100r.

[616] AGÍ, México 308, Carta de don Juan Yam de Tzuctok, en Informe del comisario general de San Francisco al rey, 15 de agosto de 1670, ff. 2v-3r.

[617] AGI, Escribanía 315-A, Cargos de residencia a Rodrigo Flores de Aldana, ff. 316v-317r; García Bernal, "El gobernador de Yucatán...", *op. cit.,* pp. 140-141.

resistencia. Aseguraba que logró por este medio reducir a más de 400 *pudzanes* de los pueblos de Sahcabchén y Holaíl, pero en realidad nunca pudo consolidar la reducción ya que cuando intentó penetrar a la montaña en compañía de 90 de los indios reducidos éstos aprovecharon la ocasión para escapar.[618] El evento de mayor importancia en la reducción emprendida por Evia fue un enfrentamiento con una partida de fugitivos que merodeaba cerca del río Champotón asaltando a los viajeros y robando en las estancias y ranchos. La complicidad entre los rebeldes y los trabajadores de las fincas es evidente pues en el rancho Ekabtunku los indios embijados, con la ayuda del criado Gaspar Chan, dieron muerte con palos ahusados a un soldado español e hirieron a un mestizo que exploraban el área.[619] Evia envió a un cabo con 30 soldados para perseguir y capturar a los indios agresores, a quienes encontraron en un rancho situado en la cabecera de ese río. En esta ocasión los soldados españoles lograron matar a siete u ocho indígenas y capturar a cuatro, aunque los demás escaparon a los montes. Para escarmentar a los rebeldes, el capitán dio muerte con un arcabuz a un indígena herido en el enfrentamiento y recibió la orden del gobernador de asesinar en Campeche a otros indios capturados llevando sólo dos a la ciudad de Mérida para ser ejecutados. Aunque estos castigos no se realizaron, la medida puso en entredicho los métodos utilizados por el gobernador en la empresa de la reducción de los indios.[620]

Las declaraciones de algunos de los rebeldes capturados en el enfrentamiento ofrecen importantes datos sobre el carácter tradicionalista de la insurrección, desde la perspectiva de la organización social, de la recuperación de los rituales antiguos y del cambio en la imagen corporal. Así, se puso en evidencia que los indios de la zona del río Champotón estaban divididos en cuadrillas o compañías de hombres al mando de un capitán o jefe, al que los demás le otorgaban obediencia, y formaban ranchos independientes entre sí. Son ejemplos de ello los citados ranchos de Ixima, con 10 hombres dirigidos por el capitán Narváez y de Ixima Chanchan, con 12 rebeldes jefaturados por Gaspar Tun. Debido a su movilidad por la guerra, había pocas mujeres entre ellos, pues permanecían en los asentamientos durante las correrías de los fugitivos. Los documentos sugieren vínculos de parentesco entre los indios de cada compañía, pero también relaciones

[618] AGI, México 317-B, Confesión del capitán Lorenzo de Evia, 17 de marzo de 1670, ff. 95r-99v.
[619] AGI, Escribanía 317-A, Declaración de Nicolasa Chan, Campeche, 24 de julio de 1668, ff. 1103-1104v.
[620] AGI, México 317-B, Confesión del capitán Lorenzo de Evia, 17 de marzo de 1670, *tí. 99*v-102r.

de carácter político. La recuperación de rituales se pone de manifiesto en las declaraciones, cuando los indios indicaban que en los montes adoraban a unas piedras verdes pequeñas -presuntamente de jade- y que el capitán Narváez se vestía de sacerdote y "se ponía en un altar a sacrificar a dichas piedras que les servían de ídolos". Las piedras se empleaban de oráculo, al estilo de la cruz parlante de los rebeldes de la Guerra de Castas, pues en el rancho Puchila la compañía de Narváez se ocupó dos días en cosechar miel silvestre, que fue puesta en una batea grande con agua en la que se remojó *balcbé,* bebida que consumieron los soldados en unas jicaritas y después, en una choza, el capitán preguntó a las imágenes de piedra verde si serían atacados por los españoles. La transfiguración de los fugitivos nos indica su decisión de marcar con fuerza su rompimiento con los colonizadores, pues empleaban una mezcla de carbón y hule para embijarse de negro y se colocaban cabelleras postizas. Por último, su discurso también demostraba su oposición abierta a vivir entre los españoles. Algunas de las respuestas así lo indican. Por ejemplo el rebelde Nicolás Chib señalaba que fue reclutado por su cuñado, quien le decía: "vamos conmigo a la montaña donde vivimos con más comodidad y hay bravo alivio y están ya para bajarse los indios de la Montaña Alta quienes han de empezar a hacer guerras con los que viven en los pueblos y comérselos". Pero no fue bien recibido por el capitán Narváez, quien se expresó en los siguientes términos: "qué indio me traes aquí que parece españolado". Este mismo capitán decía a su compañía señalando a sus deidades "este es nuestro Dios y no los bultos de palo que adoráis y éstos creo Dios por nuestros dioses".[621]

A pesar del esfuerzo empleado en la campaña del capitán Evia, los resultados fueron pobres porque los fugitivos rehusaban categóricamente retornar a sus pueblos en tanto gobernase Flores de Aldana. La estrategia de las cuadrillas de indios fue retirarse tierra adentro y reagruparse alrededor de una laguna, probablemente la Isla Pac, en donde según las noticias se habían atrincherado más de 4,000 rebeldes.[622] A mediados de 1668 también fray Francisco Serrano, guardián de Champotón, realizó un intento por reducir a una parte de los fugitivos. La idea de este religioso era reunir en el nuevo asiento de Hol a los indios de Champotón, que deseaban salir de la costa por el asedio pirata, y a los *pudzanes* de Sahcabchén, Holaíl, Chekubul, Tiquitumpa, Usulabán y otros pueblos, con el fin de

[621] AGI, Escribanía 317-A, Declaraciones de Juan Chan y de Nicolás Chib ante el capitán Lorenzo de Evia, Sihó, 18 de julio de 1668, ff. 1096r-1099v.

[622] Véase AGI, México 307, Carta de Pedro García Ricalde..., ff. 2v-3v.

alejarlos de la montaña.[623] Después de un recorrido por el área aseguraba haber llevado a Hol a 79 indios de Champotón incluyendo menores y 332 indios fugitivos, sin contar los menores de diez años, y con todos elaboró en el pueblo nuevo una matrícula el 23 de octubre de 1668. Pero Serrano no permaneció en ese lugar pues al año siguiente acudió a la ciudad de Mérida a la celebración del capítulo provincial. La reducción nunca pudo culminar y lo más seguro es que la matrícula de fugitivos presentada por el religioso hubiera sido en realidad elaborada en la montaña durante sus visitas y tomando en cuenta las promesas de los indios de regresar a la zona colonizada.[624] En 1670 el cacique de Hol certificó que nunca habían llegado los fugitivos a su pueblo[625] y quedó claro que la reducción que aseguraba Serrano fue también un fracaso.

En el seno de la sociedad española de Yucatán los grupos en pugna se aprestaron a tomar posiciones en torno a la sublevación. Los encomenderos se unieron al obispo Cifuentes para denunciar y condenar a Flores de Aldana ante la Corona, y procurar la reducción de los indios rebeldes por medios pacíficos. La clerecía también levantó su voz en una extensa carta dirigida al rey el 29 de julio de 1668, en la que hacían recaer toda la responsabilidad en el gobernador.[626] Pero fueron los franciscanos los más ardientes defensores de la reducción pacífica proponiendo que se eliminaran las causas que habían dado origen a la sublevación y que se recurriera a la prédica apostólica para reducir a los alzados. Y en este caso los franciscanos encontraron eco entre los curas seculares, quienes apoyaron la empresa de reducción pacífica de los *pudzanes,* como queda claro en una misiva que el deán de la catedral de Mérida, don Juan de Escalante y Turcios, envió al rey, en la que explicaba las razones que tuvieron los indios para escapar de sus comunidades y en la que denunciaba los errores del gobernador, sobre todo la violación a las reales cédulas que regulaban los repartimientos. Las acusaciones eran contundentes ya que el deán afirmaba que los jueces impuestos por el gobernador habían estado repartiendo "muy gruesas cantidades de dinero, cacao, copal, jabón, tabaco y otras cosas a excesivos precios", además de la cera y las mantas, con lo que obtenían ganancias de hasta un 200 por ciento.[627]

[623] AGI, México 317-B, Declaración de fray Francisco Serrano, Mérida, 11 de marzo de 1670, ff. 93r-94r.

[624] *Ibidem,* Matrícula de los indios reducidos a Hol, 23 de octubre de 1668, ff. 70r-74r.

[625] *Ibidem,* Certificación y matrículas del pueblo de Hol presentadas por el cacique, 2 de abril de 1670, ff. lllr-114v.

[626] *Ibidem,* Carta de los clérigos de Yucatán al rey denunciando al gobernador Flores de Aldana, Mérida, 29 de julio de 1668, ff. 79r-82r.

[627] AGÍ, México 307, Información al rey de don Juan de Escalante y Turcios, deán de la catedral, sobre las razones que tienen los indios para huir a las montañas, Mérida, 28 de julio de 1668.

El propio obispo Cifuentes escribió al rey el 28 de julio de 1668 para ofrecer su interpretación de la rebelión indígena. Expone los resultados de la visita que realizó a los pueblos con el fin de examinar a los ministros doctrineros sobre la administración de la vida religiosa. Desde luego, afirmaba haber encontrado "mucha necesidad y pobreza" entre los indios, que "más parecen desdichados esclavos que vasallos libres de vuestra majestad". Establece una relación directa entre el "pesadísimo yugo de estos repartimientos malditos" que promovían todos los gobernadores al asumir el cargo con la fuga de los indios y por consiguiente con el incremento de la idolatría en los montes libres; pero también asegura que durante el gobierno de Flores de Aldana habían escapado pueblos enteros y grupos de indios, sobre todo en el partido de Sahcabchén. En cierta medida justifica la fuga de los *macehuales* para escapar de las cargas excesivas y advertía que de ninguna manera los huidos pretendían negar la obediencia a la Corona, ni eran traidores o infieles como vasallos del rey. En opinión del diocesano, la rebelión estaba encaminada a oponerse a los repartimientos extraordinarios y de manera específica se dirigía contra el gobernador.[628] Al asumir esta postura el obispo dejaba abierta la puerta para impulsar una negociación con los líderes rebeldes y lograr su reducción por medios pacíficos. Su propuesta se puede resumir en la intención de salvar a la provincia condenando a su gobernador. Con el tiempo esta visión de las cosas de Yucatán sentó las bases para rehacer el acuerdo o pacto entre los colonos y las repúblicas indígenas, reformulando el equilibrio entre las exacciones y los espacios mayas de autonomía.

Pero a pesar de estas argumentaciones y del intento de reducción, en el escenario de los pueblos de la frontera el dominio de los pueblos alzados se mantenía. En julio de 1669 el propio *batab* Yam invadió de nuevo con sus fuerzas el pueblo de Bolonchén para obligar a más indios a sumarse a la rebelión.[629] El 29 de ese mes fray Cristóbal escribió al capitán Antonio Lainez para solicitarle que impidiera el comercio que se estaba realizando con los indios rebeldes a través de Sahcabchén. En esa carta le dice que había recibido de los alzados "tantas molestias" que hacía un gran esfuerzo por mantenerse en la guardianía, y que los desórdenes los cometían no sólo los alzados, sino los propios indios de los pueblos, "contagiados de los de las montañas a causa de tanta familiaridad". Refiere

[628] *Ibidem*, Carta del obispo fray Luis de Cifuentes al rey sobre los repartimientos y malos tratos que el gobernador Flores de Aldana daba a los indios, Mérida, 28 de julio de 1668.

[629] AGI, Escribanía 318-A, Declaración del capitán Juan González de Ulloa, Campeche, 10 de julio de 1670, ff. 489r-490v.

que los indios de la montaña llegaban a Sahcabchén con caballos cargados de cera para intercambiar por sal, jabón, hachas y otras cosas que provenían del interior de la provincia, y que en cinco meses habían salido para la montaña más de cien fanegas de sal.[630]

El mismo 29 de julio el capellán Antonio de Saraus, nuevo cura de Popolá, le escribió al capitán Antonio Maldonado desde Sahcabchén para informarle sobre la sublevación y reiterar el peligro en el que se hallaba la provincia. Apunta que desde hacía 15 días los pueblos de la región estaban ocupados por los rebeldes, con una partida de más de 100 guerreros. Refiere además los ultrajes que había recibido de los alzados "pues sobre estar con tanta pobreza, como vuestra merced sabe, me han dejado ya dos veces desnudo". El cura de Popolá asienta que muchos indios del partido de Popóla y la guardianía de Sahcabchén, tanto *macehuales* como principales, asistían a rituales en los templos que los indios rebeldes habían levantado en la frontera; y consigna que:

> fuera de los pueblos tienen mezquitas públicas a donde continuamente el tiempo que asisten están en idolatrías y borracheras acompañados de todos los del pueblo y asistidos de las justicias y principales, haciendo gastos exorbitantes en festejarlos y regalarlos, proveyéndoles al tiempo de la partida del matalotaje necesario.[631]

Asimismo, el capellán Saraus hace evidente que el éxodo de los indios cristianos se mantenía y de manera especial el flujo proveniente de Campeche y del Camino Real. Pero lo que considera más importante, sabiendo que era lo que preocupaba a las autoridades coloniales, es desde luego la amenaza que representaban los alzados para la conservación de la provincia:

> pues veo por las experiencias del poco tiempo que ha que asisto en este beneficio, se acaba la provincia muy aprisa, pues no hay otra cosa entre estos naturales sino que los de la montaña, despoblando primero los pueblos comarcanos a Campeche, bajar con fuerza de gente y apoderándose sin ser sentidos de dicha villa, de herir a los vecinos de ella, y con las armas y municiones que hallaren, apoderarse de lo

[630] AGI, México 307, Carta de fray Cristóbal Sánchez al capitán Antonio Lainez para que impida el comercio con los indios montaraces, Sahcabchén, 29 de julio de 1669, ff. 6r-6v.

[631] *Ibidem,* Carta del capellán Antonio de Saraus al capitán Antonio Maldonado de Aldana informando sobre la sublevación, Sahcabchén, 29 de julio de 1669, ff, *6v-7v.*

> restante de la provincia quedando señores de toda ella, reservando a las mujeres españolas para que a ellos sirvan, como ellos y sus mujeres hasta aquí lo han hecho.[632]

Prácticamente, los caminos que conducían hacia Tabasco, Chiapas y Guatemala fueron cerrados por el temor que tenían los españoles de los rebeldes, y la provincia tuvo dificultades para comunicarse por mar con el centro de la Nueva España, debido al acoso pirata de sus costas.[633] Las incursiones de los sublevados se extendieron hasta los pueblos del partido del río Usumacinta. Fray Gerónimo Boza informaba, en septiembre de 1669, que en el día de San Juan llegó al pueblo de Usumacinta una cuadrilla de 150 indios del partido de Popolá, quienes dijeron "que iban a tapar los caminos porque no entrasen españoles, ni mulatos ni otra gente por ellos, porque ya estaban cansados de tantos trabajos como habían padecido". Relataba que al intentar salir de los pueblos del río hacia Yucatán en compañía del alférez Agustín Sánchez de Cuenca y de Joseph Ventura, fueron alcanzados en el paraje y embarcadero de Chumyá la noche del 15 de julio de ese año por una cuadrilla de indios embijados de Popolá y Tiquitumpa, quienes mataron al alférez y a Ventura sin darles ocasión de confesarse. Su condición de religioso le salvó la vida a fray Gerónimo, pero tuvo que salir en una canoa por el río hasta la laguna de Términos y de ahí pasar a Campeche. Finalmente, por medio de una carta fechada el 2 de agosto del beneficiado del Usumacinta, Luis Cano Gaytán, se enteró que los indios rebeldes de Popolá y Tiquitumpa aseguraban que había 4,000 guerreros indígenas aguardando la entrada de los soldados españoles a la montaña.[634]

Tensiones en la zona colonial

El incremento en los repartimientos y la conmoción que causaron el éxodo y la sublevación de la montaña generaron tensiones en el interior de muchas de las repúblicas indígenas en las que se discutía la mejor manera de enfrentar los problemas derivados de las cargas excesivas. Los memoriales de agravios de 1669 y otro tipo de recursos legales permitieron paliar en parte esos conflictos, pero no impidieron poner en evidencia la divi-

[632] *Idem.*

[633] AGI, Escribanía 318-A, ff. 391r-416r. Así lo asientan varios testigos al responder un interrogatorio de la visita del obispo Cifuentes a Campeche en febrero de 1669.

[634] *Ibibem*, Declaración de Fray Gerónimo Baeza..., ff. 389v-390v.

sión en el seno de la elite indígena. Entre los *chuntanes* de las repúblicas del norte se pueden identificar tres tendencias frente a la rebelión. Un sector de los líderes que creía en la necesidad de expulsar o exterminar a los españoles permaneció en sus comunidades como promotores de la sublevación. Eran portadores de la ideología tradicionalista y comulgaban con las profecías que hablaban de acabar con los españoles. Otro sector, la mayoría, justificaba el alzamiento y veía con buenos ojos a los rebeldes, pero no compartía el recurso de la guerra como forma de resistencia. Ellos consideraban que era factible incidir y modificar el rumbo de la sociedad colonial y lograr adecuaciones que permitieran mejorar las condiciones de vida de la población maya y preservar sus espacios de autonomía política. Eran los portadores de la ideología *zuyuana*, que tendía a inscribir a la sociedad maya en un sistema social más complejo y en una estructura del poder político interrelacionada con los otros grupos del entorno. Desde luego resistían a la colonización y a la opresión, pero no tenían como alternativa central una sociedad maya segregada de los españoles. Un tercer grupo, aunque pequeño, estaba formado por arribistas y caciques privilegiados por el sistema, que se situaron abiertamente del lado de los españoles.

La documentación relativa a la sublevación da cuenta de dos casos que permiten ilustrar las tendencias ideológicas entre los *chuntanes* de las repúblicas del área colonizada. El primero es una queja de los principales de Dzodzil en contra de su cacique don Clemente Ek, al que acusaban de "españolizarse" por haber adoptado las costumbres de los colonizadores. El segundo caso es una conjura que encabezaron don Pablo Euan, ex cacique de Izamal, y algunos encomenderos para deponer y castigar a Flores de Aldana. Don Clemente y don Pablo mantenían vínculos políticos y de amistad con españoles y compartían la ideología más abierta para considerar la relación interétnica. Pero el primero utilizaba sus relaciones para labrarse una economía propia sustentada en actividades comerciales, en tanto que don Pablo las empleaba para intentar eliminar los agravios que padecían los indios. Estos dos ejemplos se enmarcan en una realidad que estaba presente en todos los pueblos; la existencia de fracciones políticas en las que se agrupaban los principales, constituyendo grupos que pugnaban por controlar el poder local.[635] Estas fracciones respondían sin duda a la asociación de varios factores, pero se pueden destacar como los de mayor importancia la pertenencia a un mismo linaje, las relaciones de dominio-sujeción y la ideología.

[635] Véase Restall, *op. cit*, pp. 78-83.

El 1o. de diciembre de 1669 los *chuntanes* de Dzodzil enviaron una petición al gobernador Frutos Delgado para solicitar la remoción de su cacique, al que básicamente acusaban de emplear mano de obra indígena en su beneficio y en el de algunos españoles. La demanda de los *chuntanes* pone de relieve que el cacique aspiraba a enriquecerse mediante el comercio de los productos de una milpa hecha con el trabajo corporativo, así como de la apicultura y la arriería, actividades para las que recurría a la mano de obra del pueblo, pues usaba a 22 indios *tupiles* y *canantzimines* o arrieros. Sacaba ventaja del desempeño de su cargo al realizar cobros indebidos en las limosnas y el tributo, que "lo recibe tan colmado que hasta que se derrama en el suelo no deja de echar maíz", y aceptaba de los jueces repartidores cargas extenuantes de recolección de cera y tejido de patíes, al grado que afirmaban los *chuntanes* que las mujeres "están con este *tequio* de repartirles sin descansar y muchas se han muerto de azotes por los patíes". Pero el principal motivo de la animadversión de los principales no provenía de los excesos del cacique en los repartimientos, ni del uso indebido de la mano de obra de los *macehuales* en su provecho personal, sino que tenía un claro matiz ideológico. Les molestaba la evidente españolización de don Clemente, expresada en su actitud frente a la riqueza monetaria, en su adopción de rasgos exteriores de identidad española y en su parentesco ritual de compadrazgo con algunos españoles. Para los principales se trataba de un arribista social que usaba el cargo para impulsar sus empresas de arriería y apicultura en beneficio propio, con el objetivo de acopiar recursos al estilo de los colonizadores. De ahí que los querellantes escribieran en su demanda el símil que existía entre el cacique y la imagen de los españoles:

> Cuando lo hicieron cacique no tenía nada, que era un pobre y ahora tiene veinte muías y treinta caballos y tiene escopeta y trae capote como español y los trata muy mal y los españoles también y el dicho cacique tiene compadre español porque tiene dineros [...] y las cédulas de su majestad no las obedeció ni les dio cumplimiento porque recibe de todos los españoles para hilo y esto ha de ser muy delgado y esto es porque todos son sus compadres y a todos agasaja.[636]

En la averiguación que mandó realizar Frutos Delgado sobre esta queja, se puso en claro que cuando don Clemente comenzó a ser cacique, 10

[636] AGI, Escribanía 318-A, Documento en lengua maya y su trasunto de los principales de Dzodzil, Mérida, 8 de enero de 1670, ff. Ir- 3r.

años antes, sólo tenía una milpa pequeña y un caballo y durante ese tiempo se hizo dueño de caballos y muías y de un sitio con colmenas y rejolladas en donde cultivaba plátanos.[637] La información recopilada llevó al encarcelamiento de don Clemente en la ciudad de Mérida y al embargo de sus bienes[638] que demuestran que los principales exageraron las riquezas del cacique en sus acusaciones, con el objetivo de procesarlo y de que abandonara el cargo. No perseguían tanto la riqueza, como la presunta españolización de don Clemente. La evidente división de los principales de Dzodzil no parece provenir de causas inmediatas y económicas, sino que se remontaba muchos años atrás y era expresión de puntos de vista distanciados sobre el origen de la prosperidad individual y las relaciones con los colonizadores.

El segundo caso no sólo ilustra la división en las repúblicas indígenas sino resalta la comunión de intereses entre indígenas y españoles al enfrentar un enemigo común. Se trata de la conjura en contra de Flores de Aldana. Este hecho se refiere en un conjunto de cartas de los caciques y cabildos de 12 pueblos que datan de diciembre de 1669 y que dan cuenta de los argumentos que esgrimieron en contra de los repartimientos, además de que se exponen los objetivos de sus redactores y la conjura como una de las estrategias diseñadas para lograr sus propósitos. Las cartas están dirigidas al gobernador Delgado para exponerle los agravios sufridos durante el gobierno de su antecesor y solicitar la devolución de los recursos que les fueron usurpados. Los documentos, dos por cada pueblo, están escritos en lengua maya por los propios escribanos de cada república, acompañados de sus trasuntos y firmados por el *batab* y las justicias de cada pueblo, y afirman que fueron redactados en las casas de audiencia y en acuerdo de cabildo. Las argumentaciones que se presentan son muy similares en todas las cartas, aunque con mayor o menor énfasis en ciertos cuestionamientos y en la extensión que tienen los escritos.[639] Como fueron

[637] *Ibidem*, Declaraciones de 5 testigos indígenas de Dzodzil en contra de don Clemente Ek, cacique, Dzodzil, 29 de enero de 1670, ff. 5v-11v.

[638] *Ibidem*, Embargo de los bienes del cacique don Clemente Ek, Dzodzil, 2 de febrero de 1670, ff. 12v-13r. La riqueza individual del cacique se puso de manifiesto y se puede dividir en: el ajuar de su casa compuesto de silla, mesa, cojinillos, camisa y calzones de manta, capote de jergueta, ceñidor, algunos patíes, retazos de manta, escopeta y jabón; en recursos monetarios, consistentes en 63 pesos en reales, y bienes de capital formados por cuatro muías de carga, dos muías de camino, una mula en el sitio Chicanto, una mula serrera, el sitio Chicanto, 200 colmenas, una rejollada sin frutos y 135 cargas de maíz. Los bienes inmuebles se depositaron bajo la custodia del *ahcambesah*, de un alcalde y de un regidor, en tanto que el dinero, las muías, la escopeta y el capote se llevaron a Mérida.

[639] AGI, Escribanía 317-B, Papeles de queja que han dado diferentes pueblos de indios contra los criados del señor gobernador don Rodrigo Flores de Aldana, 1669. Incluye los documentos de Dzibikal, Bolonpoxché, Nohcacab-Becal, Calkiní, Nunkiní, Dzitbalché, Pocboc, Hecelchakán, Pokmuch, Sahcabchén, Chicbul y Holaíl.

elaboradas con base en dos "borradores" que se adecuaron a las circunstancias de cada pueblo, se encuentra una gran similitud en la redacción de esos documentos provenientes de repúblicas indígenas de áreas tan diversas como las cercanías de Mérida y el sur de Campeche.

Lo interesante de esta concertación de varios caciques es que se logró mediante la intervención de don Pablo Euan, quien había sido cacique del pueblo de Izamal y desempeñaba un papel de importancia en las relaciones políticas entre mayas y españoles. Mantenía relaciones de amistad con el encomendero Juan de Ayala y otros españoles y con su ayuda viajó a la ciudad de México, a mediados de 1669, para presentar las quejas de los indios ante la Real Audiencia por las vejaciones que padecían de Flores de Aldana. Regresó a Mérida en los últimos meses de ese año y se hospedó en "una posada" de la casa del teniente Francisco de Solís. Fue don Pablo la persona que redactó en lengua maya los "borradores" de las cartas con los argumentos generales y diseñó la estrategia a seguir por los indígenas. Durante un tiempo se dedicó a conjurar entrevistándose con los caciques y justicias de los pueblos que acudían a Mérida a realizar trámites, como el pago de tributos y la certificación de las elecciones de los cabildos. Sabía, por su viaje a la ciudad de México, que pronto llegaría a la provincia un nuevo gobernador, quien estaría encargado del juicio de residencia de Flores de Aldana. Así que don Pablo desplegó una intensa labor de convencimiento con los caciques y justicias para que hicieran la copia de los "borradores" de las cartas y las llevaran a sus pueblos para que, después de consultar con los principales, se redactaran de nuevo integrando los datos y argumentos particulares de cada república. Don Pablo instruyó a los caciques que tenían que esperar la llegada del nuevo gobernador para entregar las peticiones,[640] como efectivamente se hizo cuando asumió la gobernación Frutos Delgado el 29 de diciembre de 1669.[641]

Pero detrás de los borradores generales no estaba únicamente el interés indígena, pues los enemigos españoles de Flores de Aldana también participaron activamente. La amistad entre don Pablo y Juan de Ayala era de tiempo atrás y se prueba en un proceso que Flores de Aldana mandó levantar en 1666 en contra del encomendero por cobros indebidos de tributos y practicar repartimientos en varios pueblos.[642] Las indagaciones de-

[640] *Ibidem*, Interrogatorios a las justicias de diversos pueblos, en Papeles de queja que han dado diferentes pueblos de indios contra los criados del señor gobernador don Rodrigo Flores de Aldana, 1669, ff. 46r-60v.

[641] Ancona, *Historia de Yucatán*, UADY, Mérida, 1978, t. 2, p. 262.

[642] AGI, México 361, Comisión del gobernador Flores de Aldana para investigar delitos de don Juan de Ayala, Mérida, 18 de septiembre de 1666.

mostraron que entregaba algodón a los indios para que hicieran patíes y mantas que les intercambiaba con el maíz de sus tributos tasado a un precio de ocho *almudes* por cada patí. Un negocio seguro, ya que "las indias por necesidad que tenían de dicho maíz para su sustento venían ellas de su voluntad por dicho algodón".[643] Una figura central en esos repartimientos fue don Pablo durante el tiempo que ocupó el cacicazgo de Izamal, al grado que escribía las cartas en lengua maya que el encomendero enviaba a los caciques de los otros pueblos en donde hacía repartimientos.[644]

Pero don Pablo no tenía el control absoluto de Izamal ya que enfrentaba a varios principales encabezados por don Francisco Ake, quien le precedió en el cargo de cacique y levantó varias acusaciones en su contra. En ellas se pone de relieve que Euan contaba con la anuencia de "nueve cabezas" de los principales de Izamal, entre quienes consultaba sus decisiones y a los que situaba en los cargos de alcaldes y regidores, "y todo cuanto hace es con parecer de éstos". Entre las quejas en su contra se puede destacar haber organizado cuatro repartimientos de cera, mantas y patíes, el hacer derramas en dinero y trabajo para reunir recursos para su amigo el encomendero y que "mandó juntar el cacique cantidad de indias en su casa para hilar algodón para hacer hamacas para el encomendero sin pagarles su trabajo".[645] Además le proveía de dos indias de servicio cada semana y una chocolatera cada mes.[646] Por orden de un comisionado de Flores de Aldana, don Pablo fue detenido y llevado a la cárcel de Mérida y estuvo preso muchos días sin que le fuera tomada su declaración o se formalizaran los cargos en su contra.[647] Pero no sólo don Pablo sufrió persecución. Juan de Ayala tuvo que buscar refugio en la catedral de Mérida mientras se realizaba un proceso en el que se le acusaba de diversos delitos, incluyendo el intento de asesinato de su propio hermano. Tenía fama de ser enemigo de los gobernadores y su padre estaba encarcelado en el Morro de La Habana por esa misma razón. Sus bienes fueron embargados y se le condenó a sufrir cinco años de destierro en las Filipinas. Mientras estaba en el refugio de la catedral se dispuso a enfrentar al gobernador de la mejor

[643] *Ibidem*, Auto de las diligencias en contra de Juan de Ayala, Izamal, 22 de septiembre de 1666.

[644] *Ibidem*, Declaración de Miguel de Ayala, Mérida, 28 de febrero de 1667.

[645] *Ibidem*, Trasunto de la petición de don Francisco Aké, Mérida, 13 de octubre de 1666, Ramo 5, pp. 40-46. Son escasos los datos que refieren la confección de hamacas entre los mayas yucatecos en el siglo XVII, especialmente mediante el sistema de repartimientos. Pero esta referencia sugiere que existía un comercio desarrollado de esos artículos que seguramente involucraba a los españoles y a un sector de los indígenas pues muchos todavía dormían en una especie de literas sobre el suelo.

[646] *Ibidem*, Declaraciones de testigos contra don Pablo Euan, Mérida, Ramo 5, pp. 125-135.

[647] *Ibidem*, Petición del procurador de los indios sobre la prisión de don Pablo Euan, Mérida, enero de 1667, Ramo 5, p. 136.

manera posible: impulsando las quejas de los indios. Contaba para ello con un excelente aliado en don Pablo Euan. Mediante otro español enemigo del gobernador, don Ignacio de Solís, se buscaron indios principales que estuvieran dispuestos a escribir cartas a la Audiencia de México, acusando al gobernador de cobrarles cuotas para mantenerlos en sus cargos y para tener caballos, así como de los excesivos repartimientos que padecían los pueblos.[648]

El infortunio estrechó aún más el vínculo entre Ayala y Euan que mantuvieron en secreto una profusa correspondencia, al tiempo que acopiaban pruebas indígenas y españolas en contra de su enemigo común.[649] En casa del encomendero se descubrieron borradores de cartas acusatorias contra el gobernador que debían trasuntarse a la lengua maya y en las que se daría poder a don Pablo Euan para que fuera a México en representación de los indios de Yucatán.[650] El 24 de marzo de 1668 don Pablo escribió una carta desde el puerto de Campeche al encomendero en la que le decía que no podía volver a Izamal por la persecución en su contra y que requería con urgencia los documentos y de su ayuda para salir en secreto del puerto antes de que fuera descubierto.[651] De esa manera, en alianza con los enemigos españoles de Flores de Aldana, pudieron los indios enviar sus propias quejas a la ciudad de México. Fue a su regreso a la provincia que don Pablo reanudó las consultas para demandar a Flores de Aldana en el juicio de residencia. Por su parte, Ayala fue enviado al castillo de San Juan de Ulúa en ruta a su destierro, pero fue exonerado por la Audiencia de México y regresó a Yucatán para solicitar la reposición de sus bienes, incluyendo las mantas y patíes que, alegaba, habían sido adquiridos mediante comercio libre con los indios.[652]

Hay que resaltar algunos aspectos del proceso que culminó con la entrega de las peticiones promovidas por don Pablo Euan al gobernador Delgado. En primer lugar, aun cuando no se realizaron en todos los casos actos formales de cabildo para la escritura de los documentos finales, los caciques y justicias sí efectuaron una amplia consulta con los principales sobre

[648] *Ibidem*, Averiguación sobre la causa contra don Juan de Ayala, Mérida, 6 de diciembre de 1667, Ramo 5, pp. 174-177.

[649] *Ibidetn*, Declaración de Joseph Kuxip maestro de capilla de la catedral en contra de Juan de Ayala, Mérida, 13 de abril de 1668, Ramo 5, pp. 178-181.

[650] *Ibidem*, Auto en contra de don Juan de Ayala, Mérida, 15 de abril de 1668, Ramo 5, pp. 181-196.

[651] *Ibtdem*, Trasunto de una carta de don Pablo Euan, Campeche, 24 de marzo de 1668, Ramo 5, pp. 198-199.

[652] AGI, Escribanía 318-A, Petición de don Juan de Ayala para la devolución de los bienes que le fueron embargados, Mérida, abril de 1670, ff. 33v-34v.

el contenido de los "borradores" y sobre su adecuación a las circunstancias de cada república. En segundo lugar, es obvio que la concertación abarca tanto a repúblicas indígenas que aparentemente no estaban implicadas en la sublevación de la montaña, como a repúblicas que se encontraban en la zona de mayor conflicto. Este último es el caso de los firmantes de Sahcabchén, encabezados por Alonso Pix, precisamente el teniente que fue nombrado por el *batab* Juan Yam de Tzuctok. Los justicias de Sahcabchén fueron entrevistados por don Pablo cuando acudieron a solicitar la certificación de su elección, misma que fue organizada precisamente por los representantes del *batab* de Tzuctok.[653] Para estos indios, la alianza con los españoles no implicaba supeditación sino relación táctica, ya que los argumentos y demandas tienen un claro sentido que corresponde al interés indígena.

En esos documentos se esgrime, como un primer cuestionamiento contra Flores de Aldana, el hecho de que en los libros de cabildo de los pueblos se hallaban copiadas y transcritas a la lengua maya las cédulas y prohibiciones reales relativas a los repartimientos, y los indios demuestran con datos cómo este gobernador, auxiliado de sus jueces de repartimiento, violaba las disposiciones legales para obligar a los indios a recibir contratos forzosos. Cada pueblo presenta una lista pormenorizada de los contratos, incluyendo los productos, sus cantidades y los precios a que fueron pagados. Por ejemplo, los alcaldes de Bolompoxché afirman que entre 1665 y 1669 recibieron contratos forzosos para producir o recolectar en cada año diversas cantidades de cera, patíes, mantas, grana, miel e hilo delgado de algodón. Al final de su carta dejan claro que ésa era una de las molestias más importantes que sufrían los indios, ya que tenían que vender sus bienes para reunir los productos de los repartimientos y por tanto pedían "que se nos vuelva lo que hemos puesto de nuestra pobreza en todos los años que referimos en esta nuestra memoria".[654] Otra de las repúblicas demandantes, la de Nohcacab-Becal, entregó por repartimiento cantidades de cera, patíes, hilo de algodón, jabón, cacao, grana, *copal* y miel. Su petición era muy explícita al decir al nuevo gobernador que "nos hagas justicia y le saques toda la hacienda a don Rodrigo Flores de Aldana para cuando acabemos nuestras demandas que le ponemos, para que nos hagas pagar

[653] AGI, Escribanía 317-B, Interrogatorios a las justicias de Sahcabchén, en Papeles de queja que han dado diferentes pueblos de indios contra los criados del señor gobernador don Rodrigo Flores de Aldana, 1669, ff. 51r-56r.

[654] *Ibidem,* Trasunto de una carta del cabildo del pueblo de Bolonpoxché al gobernador don Frutos Delgado, Mérida, 5 de enero de 1670, en Papeles de queja que han dado diferentes pueblos de indios contra los criados del señor gobernador don Rodrigo Flores de Aldana, 1669, *í. 5.*

lo mucho que nos quitó de nuestras haciendas de las cobranzas que hicieron sus criados cuando fueron jueces que nos dio y quitó por fuerza".[655]

Una segunda petición de las repúblicas fue la destitución del antiguo defensor de los naturales, don Francisco Crespo, a quien acusaron de ser amigo e incondicional de Flores de Aldana y de haberlo apoyado en los agravios a los indios. En su lugar pidieron se nombrara a Juan de Ayala, aduciendo que era un antiguo poblador de Yucatán, descendiente de conquistadores y amigo de los indígenas. La república de Pocmuch fue muy franca al solicitar que se diera licencia a los indios "para que lo elijamos como nuestro defensor" y también que el gobernador de la provincia le diera a Ayala papeles, título y nombramiento "para que con él pueda ir a España y nos defienda y traiga una cédula de su majestad para que estemos quietos y ningún señor gobernador haga ningún repartimiento". Al igual que los demás pueblos, los indios de Pocmuch ofrecieron el dinero que fuera necesario de la caja de su comunidad para el pago de las embarcaciones, el salario y los otros gastos del viaje a España.[656]

Una tercera vertiente en las quejas aborda las limosnas que los indios pagaban a los doctrineros y que, en unión de los repartimientos, se traducía en continuas y fuertes exacciones. La queja de los indios de Nohcacal-Becal reza de la siguiente manera:

> Y asimismo nuestros padres espirituales ministros y padres guardianes nos piden más [...] de lo que debemos dar, de por fuerza. Y damos dinero de la comunidad a nuestros padres en el día de las fiestas de Pascuas, de Navidad, resurrección, y en la fiesta de nuestro pueblo, con patí, gallo y gallina de la tierra [...] candelas, dos arrobas de miel en el día del santísimo sacramento, y en el día de los finados para detrás de las tumbas. Y esto es lo que entregamos a los padres cada fiesta: patíes, gallo, tinajas, comal, petate, gallina de la tierra y de Castilla. Y damos nuestra limosna de miel a dos reales cada casado y los viudos un real, y las arrobas que nos dan para llenar son ocho [...] Y asimismo la santa cruzada que nos reparten a un varón una bula por dos libras de cera y la mujer otra bula por dos piernas de patí.[657]

[655] *Ibidem*, Trasunto de una carta del cabildo del pueblo de Nohcacab-Becal al gobernador don Frutos Delgado, Mérida, 5 de enero de 1670, en Papeles de queja que han dado diferentes pueblos de indios contra los criados del señor gobernador don Rodrigo Flores de Aldana, 1669, f. 8r.

[656] *Ibidem*, Trasunto de una carta del cabildo del pueblo de Pocmuch al gobernador don Frutos Delgado, Mérida, 5 de diciembre de 1669, en Papeles de queja que han dado diferentes pueblos de indios contra los criados del señor gobernador don Rodrigo Flores de Aldana, 1669, ff. 23v-24v.

[657] *Ibidem*, Trasunto de una carta del cabildo del pueblo de Nohcacab-Becai.

En sus demandas, los indios no podían dejar de señalar las pérdidas sufridas a causa de la especulación llevada a cabo por los jueces de repartimiento y los comerciantes, imponiendo en los contratos forzosos precios muy bajos a todos los productos sujetos al repartimiento pero que los indios tenían que adquirir en el mercado al doble de su valor, como la cera, que se tasaba a un real la libra pero que los indios adquirían a dos reales.[658] Por último, de nuevo aparecen las agresiones sufridas por la elite indígena, pues se denuncian las condenaciones que realizó Flores de Aldana en su visita a los pueblos y que culminaron con multas a los caciques y cargueros del cabildo, por lo que los indios pedían la devolución de sus bienes usurpados.[659] Aunado a lo anterior la elite se queja de los múltiples agravios y malos tratos que los caciques y justicias de los pueblos recibían de los jueces de repartimiento, sobre todo al cumplirse los plazos de entrega y no haber podido acopiar las cantidades requeridas. Un ejemplo muy ilustrativo es el del cacique de Pocmuch don Francisco Yah, quien clama justicia ante Frutos, a quien pide "en nombre de la virgen santísima y del señor Jesucristo y de cuantos santos hay en el cielo que con lágrimas de nuestros ojos nos ayudes" para castigar al juez de repartimiento Julián Baeza quien hacía, como todos los demás jueces repartidores, muchos agravios. La demanda del cacique es sumamente dramática pues denuncia que:

> A mí, el cacique, me azotó y me dio de puñetes en los pechos y me quitó la [manta] y el sombrero y lo arrojó lejos. Y fue corriendo a coger al escribano y lo arrastró en el suelo dos veces. Y lo [...] llevó al cepo y empezó a aporrear al escribano y le amarró los pies con un cabresto de caballo y lo colgó de una viga. Y salió corriendo tras del otro escribano y lo metió en la cárcel y lo empezó a arrastrar en el suelo y lo pisoteó en los pechos estando con las espuelas puestas en los pies. Y empezó a tirar de la soga y quedó colgando los pies arriba y la cabeza abajo, porque no teníamos cobrado la dicha cera y patíes.[660]

Es evidente en esta documentación la división existente entre los principales de los pueblos de Dzodzil e Izamal y que seguramente se extendía

[658] *Ibidem,* Trasunto de una carta del cabildo del pueblo de Hecelchakán al gobernador don Frutos Delgado, Mérida, 19 de diciembre de 1669, en Papeles de queja que han dado diferentes pueblos de indics contra los criados del señor gobernador don Rodrigo Flores de Aldana, 1669, f. 20r.

[659] *Ibidem,* Trasunto de una carta del cabildo de Calkiní, 18 de diciembre de 1669, en Papeles de queja que han dado diferentes pueblos de indios contra los criados del señor gobernador don Rodrigo Flores de Aldana, 1669, f. 10r.

[660] *Ibidem,* Trasunto de una carta del cacique del pueblo de Pocmuch al gobernador.

a los demás de la provincia, formando especies de partidos que contaban con un liderazgo y disputaban el control del cacicazgo y el cabildo. Este tipo de divisiones responden, por lo regular, a un conjunto de causas inmediatas, pero tienen su trasfondo en la cosmovisión y la ideología que determinan los vínculos políticos. Detrás de las disputas por los recursos y el poder podemos encontrar percepciones diferenciadas del carácter de las relaciones sociales. Al menos se pueden establecer tres visiones discordantes de los *cbuntanes:* la primera es la de los líderes tradicionalistas que encabezaron la fuga y la rebelión, la segunda es la de quienes, como don Pablo Euan, en cada república sustentaban un mayor nivel de relación con los colonizadores y eran más receptivos de las formas nuevas de economía, comercio y política, pero con un marcado interés en defender los espacios autonómicos nativos, y la tercera estaría integrada por los arribistas sociales que buscaban únicamente el lucro e incluso la aculturación, como sería el caso de don Clemente Ek y su simbólico capote español, que por cierto resultó de jergueta. Como siempre, estas categorías no son absolutas ya que responden sólo a una clasificación de percepciones y valores que pueden presentarse con diversa intensidad en cada individuo, pero ayudan a bosquejar un *continuum,* cuyos dos extremos serían, por un lado, la negativa tajante a aceptar que la colonización era un hecho irreversible, vinculada al cuidado de las tradiciones en las que se fincaba el sustrato de la identidad étnica y, por el otro, la creencia en una sociedad multiétnica en la que se podía conjugar tanto la existencia de espacios autonómicos de cultura y poder de tradición nativa con las instituciones implantadas por los colonizadores. Así se pueden explicar tanto las rupturas como las alianzas tácticas y de largo plazo. Los tradicionalistas no dudaban en concertar actividades conjuntas con los representantes de la ideología *zuyuana,* pero éstas sólo tenían un alcance limitado, como fue, por ejemplo, la solicitud de castigo para Flores de Aldana. En cambio, no compartían la idea de una mayor injerencia de los españoles en la vida de los pueblos.

La información contenida en este capítulo muestra que en la visión de los indígenas las condiciones en que operaba el pacto colonial se había deteriorado al grado de generar un levantamiento social articulado en dos momentos: la huida y la guerra. La elite indígena estaba de acuerdo con que las cargas onerosas que representaba la colonización habían rebasado la capacidad de sobrevivencia de los pueblos y demandaron que las exacciones fueran modificadas en favor de los indios. Pero mientras la mayoría de los caciques y de los principales utilizaron los cauces legales

y buscaron alianzas con religiosos y encomenderos para exigir la moderación de los repartimientos, de los servicios personales y poner fin a los malos tratos, un sector, el de los rebeldes tradicionalistas, consideró que era factible dar por cancelado el pacto, buscar refugio en la antigua región de los indios emancipados y preparar cuidadosamente una guerra que terminara con el dominio español. De nuevo la ideología está presente en la explicación de la actitud asumida por los grupos de principales. Para los primeros la convivencia con los colonizadores aún era posible, toda vez que entre los españoles también se levantaban voces influyentes para demandar la cancelación de los oprobiosos repartimientos. Muchos de esos caciques seguramente vinculaban sus puntos de vista ideológicos con la posibilidad de obtener ventajas económicas para sus familias. Los segundos, sin duda alentados por la huida espontánea de los *macehuales* a la zona libre, llegaron a la conclusión de que podría reconstruirse el pasado para crear un futuro de libertad, primero entre los indios de la región de emancipación y después en toda la provincia. Si bien los ejércitos mayas de la montaña no tenían la capacidad para lograr este último objetivo, sus líderes sí pudieron, manejando una estrategia que conjugaba la negociación con la amenaza, evitar la irrupción de las tropas españolas y permanecer en sus asentamientos autónomos por largo tiempo.

CAPÍTULO VII

Pacificación y discurso indígena

DE MANERA especial, la sublevación de la montaña ofrece la posibilidad de conocer el mensaje y la intención política de las elites nativas involucradas, debido a que en momentos de conflicto o disputa, los bandos encontrados afinan sus ideas y pretensiones y los exponen abiertamente, despojándolos de intereses secundarios o ajenos. Por fortuna, en torno a la huida y a la reorganización de los ranchos indígenas en la montaña, los *batabes* escribieron diversas cartas que contienen sus puntos de vista, apreciaciones y demandas concretas, muchas de las cuales tuvieron que ser aceptadas por el gobierno colonial. Sólo con fines de una clasificación que permita entender la posición asumida por los rebeldes tradicionalistas, y con base en sus cartas, se puede pensar en dos grandes vertientes políticas, una encabezada por el cacicazgo de Tzuctok, que postulaba un rompimiento radical y buscaba expandir la guerra y otra cuyos representantes se mostraban más dispuestos a un arreglo en el que se garantizara la autonomía de los pueblos de la montaña.

Estratejia de reducción pacífica

El fracaso de la entrada militar encabezada por Lorenzo de Evia fue la ocasión propicia para que la propuesta reductora de los religiosos fuera revalorada y se decidió intentar la pacificación por medio de la prédica evangélica y promesas de mejores condiciones de vida para los indios que aceptaran regresar a sus pueblos. Desde que fue nombrado guardián del convento de Sahcabchén en marzo de 1668, fray Cristóbal Sánchez sirvió como intermediario entre sus superiores y el gobierno de Mérida y los *batabes* de la montaña, empleando como emisarios a los caciques y principales de los pueblos cristianos por cuyo conducto se efectuaba el intercambio de cartas. En uno de sus informes, redactado el 1o. de diciembre de 1669 para el nuevo gobernador Frutos Delgado, relataba que había convocado una reunión con los principales, nobles y demás naturales de los dos pueblos de la guardianía de Sahcabchén, reunión a la que asistieron

también seis de los indios alzados que con frecuencia bajaban a esos pueblos. En ella les dio a conocer una carta del nuevo gobernador donde manifestaba sus intenciones de llegar a un avenimiento y de perdonar los delitos de los rebeldes a cambio de que retornaran a sus pueblos o que formaran otros pero sujetos al gobierno provincial. Los sublevados pidieron que el escrito del gobernador fuera trasuntado a la lengua maya para llevarlo a la montaña y darlo a conocer a todos.[661] Este hecho marcó el inicio de lo que sería un prolongado acercamiento entre las partes que implicó la discusión amplia de tres cuestiones, una en el seno de la sociedad española sobre la mejor manera de lograr la reducción, la segunda entre los líderes rebeldes sobre el peligro de una guerra y la tercera, de mayor trascendencia, entre mayas y españoles sobre las condiciones de la pacificación.

Hacia finales de 1669 y principios de 1670, las actividades de los sublevados obligaron de nueva cuenta a discutir la mejor manera de lograr su derrota y reducción. El procurador general de la provincia, el encomendero Juan de Villarreal, solicitó una junta de los vecinos importantes de Mérida para discutir la conquista de los indios de la montaña que se pretendía realizar. En su solicitud hacía referencia al fracaso de la expedición de Evia, que fue costeada mediante asignaciones de los encomenderos y vecinos de Mérida, Campeche y Valladolid y cuyos gastos no se habían justificado debidamente. Por tanto manifestaba su oposición a una nueva entrada similar, con el argumento de que no se trataba de una guerra contra los enemigos de la fe sino contra unos indios que con su rebeldía sólo manifestaban su descontento por las molestias y agravios recibidos del gobernador y no de los encomenderos. El procurador aseguraba que con la llegada de Frutos Delgado estaban cesando las causas que motivaron la fuga y sublevación y con énfasis proponía que antes de iniciar una guerra debería intentarse la negociación en vista de que los indios, al saber que se preparaba gente de guerra contra ellos, se habrían de remontar mucho más "al Lacandón pasándose al río que llaman Nohku",[662] y que para hacerlo ya tenían preparadas canoas y piraguas.[663]

La junta general no fue convocada de inmediato, pero en la mañana del 16 de enero de 1670 se realizó una reunión del cabildo de Mérida. La opinión de los regidores fue en el sentido de formar un ejército que penetrara la montaña para forzar la sumisión de los alzados. Por la tarde de

[661] AGI, México 307, Carta de fray Cristóbal Sánchez al gobernador informando de sus actividades con los indios, Sahcabchén, lo. de diciembre de 1669, ff. 9v-10v.

[662] Se trata del río Usumacinta.

[663] AGI, México 307, Representación del procurador de Mérida pidiendo se haga junta general para decidir sobre la reducción de los indios huidos de Sahcabchén y Popolá, s/f, ff. 11r-12r.

ese mismo día, el obispo Cifuentes recibió los informes del nuevo procurador general de la provincia, Bernardo de Magaña y de los capitanes, Iñigo de Mendoza y Juan de Villarreal y adoptó una actitud contraria a la conquista por la guerra al proponer que en lugar de un ejército se enviaran religiosos a la montaña, con el argumento de que los naturales no se habían levantado contra el rey sino contra las vejaciones que padecían. Según el obispo, las armas y la guerra no eran el medio para lograr la pacificación:

> por cuanto la huida y retiro que los indios hicieron no se originó y causó del desleal alzamiento contra su rey y señor siendo sus fieles vasallos -sujetos y rendidos siempre a la sujeción y obediencia que como a su rey debían- sino forzados y obligados de las vejaciones, trabajos y miserias que estaban continuamente padeciendo.

El obispo propuso el envío de religiosos a la montaña, quienes llevarían por escrito una propuesta de paz del gobernador en nombre del rey con la promesa de acabar con los agravios y las cargas excesivas y en la que se ofreciera a los indios el perdón de "los delitos y muertes cometidas, pues las habían causado más por desquite y desagravio que por alzamiento y rebeldía".[664]

Al día siguiente de la reunión del cabildo Juan Francisco de Esquivel, el procurador de los naturales, emitió un parecer en el que también se pronunció por promover la reducción pacífica y donde analizaba tres puntos: la reducción de los indios, el método a emplear y el momento oportuno tomando en cuenta la presencia de barcos piratas en las costas de Campeche. Los argumentos de Esquivel se entretejieron con un objetivo claro: disuadir al gobernador de emprender la guerra contra los rebeldes. Desde luego era partidario de la reducción, pero con "medios suaves" contenidos en las cédulas reales relativas a la conquista, ya que estaba de acuerdo en que los indios se habían fugado por "las vejaciones, molestias y agravios que recibían sin poder tolerar más el yugo de ellos, como gente tan miserable, abatida, molestada y agraviada". También recordaba el fin desastroso de la reducción de los itzaes que emprendió Francisco de Mirones en 1624. Por último advertía el peligro inminente de que, ante la amenaza de un ejército español, los indios se retiraran aún más para incorporarse a los itzaes o a los lacandones. El método propuesto por Esquivel consistía, al igual que el del obispo, en el envío de cartas a los caciques de

[664] *Ibidem*, Parecer del obispo fray Luis de Cifuentes sobre la reducción de los indios de Sahcabchén y Popolá, Mérida, 17 de enero de 1670, *tí.* 12r-13v.

la montaña con la promesa de dar cumplimiento a las cédulas reales expedidas a favor de los naturales.[665]

Un ejército de contención

Los pueblos cristianos situados en la frontera de la sublevación que padecían continuamente el asedio de los rebeldes se fraccionaron en su actitud hacia la sublevación. Los documentos dan cuenta, al menos, de dos cabildos indígenas que abiertamente solicitaron el castigo de los rebeldes e incluso se ofrecieron para ayudar a los españoles en una guerra de reducción. Son los casos de los pueblos de Holaíl y de Bolonchén que enfrentaron un nuevo asedio de los sublevados a principios de 1670. En un caso, una parte de la población de Holaíl huyó de su pueblo por temor a los sublevados, y en el otro se registró una división interna porque una fracción de sus habitantes simpatizaba con la rebelión.

En el mes de enero de 1670 los rebeldes de Tzuctok asaltaron y saquearon el pueblo de Holaíl y como consecuencia una parte de los indios pacíficos, encabezados por el teniente de cacique don Antonio Cob, escaparon a la estancia Teop para evitar ser llevados por la fuerza a la montaña.[666] La otra parte de la república, que se quedó en el pueblo, se quejó de que los indios de don Antonio se habían llevado a los santos de su iglesia incluyendo al santo patrono San Gerónimo "sin consultarlo con los indios viejos principales del pueblo".[667] El caso de Holaíl ejemplifica la manera como la elite indígena de una república se fracciona y asume posiciones diferentes ante la amenaza de los alzados. Mientras un grupo se queda en el pueblo, otro decide huir. Entonces, para enfrentar el asedio de los indios libres, el gobernador Delgado decidió integrar un cuerpo militar de contención para ubicarlo en el pueblo de Holaíl, de manera que pudiera detener las incursiones rebeldes. El ejército estuvo al mando del capitán Diego de la Cámara y formado por indios de los pueblos de Oxcutzcab y Tekax "de valor y con sus armas, así ordinarias [arcos y flechas] que usan como de fuego". Al utilizar contingentes indígenas se pretendía no dejar desprotegido de españoles el puerto de Campeche, frente al que se habían fondeado 12 embarcaciones piratas que lo amenazaban. Las instrucciones al

[665] *Ibidem*, Parecer del licenciado Juan Francisco de Esquivel sobre la mejor manera de reducir a los indios huidos, Mérida, 17 de enero de 1670. ff. 13v-15v.

[666] *Ibidem*, Carta de los indios de Holaíl avisando de un ataque de los indios de la montaña a su pueblo, Champotón, 19 de enero de 1670, f. 24v.

[667] Firman esta carta 28 indígenas, AGI, México 307, El cabildo de Holaíl se queja de que los huidos se llevaron los santos de su pueblo, Holaíl, 22 de enero de 1670, ff. 30v-31r.

capitán Cámara eran precisas en el sentido de dedicarse a la defensa sin intentar penetrar a la montaña, a fin de mantener las negociaciones de paz con los caciques alzados.[668]

Don Antonio Cob escribió al gobernador para explicarle la escisión de Holaíl. Sus seguidores argumentaban que decidieron salir porque los indios del monte "cogieron a cuatro indios y dieron a treinta azotes a cada uno y les quitaron y robaron lo que tenían y su ropa y los dejaron en cueros". Y por temor a los sublevados, 44 personas, entre hombres y mujeres, se evadieron para asentarse en un lugar seguro.[669] También don Bonifacio Zimé, el cacique de Holaíl, comunicó que los indios de la montaña les causaban mucho daño "llevándose a sus mujeres a las montañas con ellos". Así que solicitaban una comisión para que, en compañía de los indios de Tekax y Oxcutzcab y al mando del capitán Cámara, pudieran entrar a la montaña a sacar a los montaraces. De lo contrario amenazaban con abandonar sus asientos y pasar a un lugar más seguro, ya que decían que en cuanto salieran los soldados españoles de su pueblo con toda seguridad entrarían los indios de la montaña a matarlos.[670]

El cabildo de Bolonchén, en una carta encabezada por su teniente Pedro Itzá, se dirige al gobernador para solicitar su protección, la ayuda de los indios de Tekax y Oxcutzcab y el permiso para entrar a reducir a los alzados. Pero en ese documento se pone de manifiesto la división del pueblo de Bolonchén, ya que informan la salida de 140 indios que se habían reunido con los montaraces y pretendían reducirlos con la ayuda de los soldados españoles:

> Y en llegando los soldados se obligan a que les darán de comer porque se ven apurados y afligidos y se van a dormir en el monte por ellos. Y estos indios del monte no dejan el dicho pueblo y de apurarlos, y han salido en el dicho pueblo ciento y cuarenta indios y están allí ahora todos embijados y tiznadas las caras, todos a punto de guerra.[671]

[668] AGI, México 307, Comisión del gobernador Frutos Delgado al capitán don Diego de la Cámara para que junte 100 indios para la defensa de los pueblos de Sahcabchén y Holaíl, Mérida, 22 de enero de 1670, ff. 25r-26r.

[669] *Ibidem,* Carta de los indios de Holaíl informando la razón de dejar su pueblo, trasuntada el 2 de febrero de 1670, f. 30r.

[670] *Ibidem,* Petición de protección de los indios de Hol al gobernador, 15 de febrero de 1670, ff. 43v-44v.

[671] *Ibidem,* Los indios de Bolonchén piden protección al gobernador e informan sobre los alzados, trasuntada el 25 de febrero de 1670, ff. 42v-43v.

Denuncian los nombres de varios de los caciques y capitanes rebeldes originarios de Bolonchén[672] y que los alzados se encontraban a l6 leguas por lo que en dos semanas se podría realizar una incursión para reducirlos, sobre todo porque los montaraces habían matado a Sebastián Méndez, Pedro Coute, a un mestizo y a Celeste Itzá y pregonaban que:

> ya se acabó la guerra de los españoles y se pasó ya la grandeza de ellos. Y así lo dijeron cuando llegaron a su pueblo de matarlos y cuando azotaron a las justicias de dicho pueblo se lo dijeron así y les dieron ochocientos azotes [sic]. Y ha año y medio que no hacen sino irse a la montaña y se juntaron con los indios de la montaña y se vinieron a hacer mal y daño.[673]

Fray Cristóbal Sánchez también denunció las incursiones de los guerreros indígenas e informó que bajaron a Sahcabchén los rebeldes de Dzedpetén y Bolonpetén donde estuvieron durante algún tiempo, y luego a principios de febrero de ese año de nueva cuenta fue ocupado el pueblo, probablemente por los indios de Tzuctok, a los que fray Cristóbal denominó "una tropa de demonios" ya que en los cuatro días que estuvieron "asparon azotes a muchos indios quitándoles lo que tenían", y a un indígena le decomisaron 60 pesos en reales después de darle 100 azotes. Luego esa partida de los rebeldes tradicionalistas pasó por los otros pueblos y continuó con los ataques y los saqueos, y al retirarse se llevó forzadas a 10 indias de diferentes pueblos. Fray Cristóbal hace una clara referencia a la presión de los indios de la montaña sobre los indios cristianos y a una estricta disciplina militar en el campo rebelde, ya que asegura que muchos indios cristianos se evadían para no ser capturados por los rebeldes y que los que habían escapado con ellos no podían regresar porque estaban amenazados de muerte. Dice que "muchos se holgaran de bajar a sus pueblos y no los dejan los tiranos de sus caciques. Lo que sé decir es que el cacique de Bolonpetén aspó a azotes a los que aquí limpiaron sus solares, a quienes dijo que para qué habían ido allá si habían de volver a sus pueblos, que tratase ninguno de eso porque le quitaría la vida".[674]

El capitán de la Cámara pronto descubrió la íntima relación entre los indios de la montaña y muchos de los que permanecían en los pueblos,

[672] Véase nota 79.

[673] AGI, México 307, Los indios de Bolonchén piden protección..., ff. 42v-43v.

[674] *Ibidem*, Carta de fray Cristóbal Sánchez al sargento mayor, Juan González, sobre lo sucedido con los indios de la montaña, Sahcabchén, 4 de febrero de 1670, ff. 37v-38v.

quienes se embijaban para asaltar las estancias y fincas de los españoles y luego se bañaban y quitaban las "embijaduras".[675] El propio gobernador Delgado mandó hacer una averiguación a fin de castigar a los indios que se transfiguraban de cristianos en rebeldes para atacar a los españoles.[676] Pero quizá el mayor problema al que se enfrentó el capitán fue la pronta retirada de sus indios aliados de Oxcutzcab, como lo informaba fray Juan Caro, guardián del convento de ese pueblo. Según su nota, don Juan Xiu excacique de Oxcutzcab y un alférez de apellido Balam le dijeron que recibieron un papel del capitán Camal para que fueran otros 80 indios al pueblo de Holaíl pero que estaban reticentes a acudir porque se habían enterado de que "cantidad de indios de la montaña" estaba cerca de Oxcutzcab esperando a que saliesen los indios de este pueblo para entrar a robar y llevarse a las mujeres. Fray Juan Caro explicaba que la mayor parte de los indios que se evadieron de la tropa del capitán de la Cámara estaban prófugos y sólo algunos habían regresado a Oxcutzcab.[677] Seguramente estos prófugos engrosaron los ejércitos de la montaña. Pero, aparte de perder a los indios de su tropa, el capitán también afrontaba otros problemas, ya que las aportaciones de harina que debían hacer los pueblos de Ticul y Maní para su ejército estaban muy retrasadas, aunque se consolaba al decir que "así son todas las cosas de los indios".[678]

Pactar o atacar

Al mismo tiempo que se ubicó el capitán de la Cámara en Holaíl para contener los ataques rebeldes, se abrieron algunas puertas para la negociación mediante una carta que envió el gobernador Delgado a los caciques de la montaña el 30 de enero de 1670. Expresaba que desde el principio había tenido intenciones negociadoras ya que en cuanto llegó a la provincia le escribió a fray Cristóbal Sánchez para que sirviera de enlace con los sublevados. Sin embargo les señala a los indios, a quienes llama amigos míos, el error que habían cometido al apartarse de la Iglesia, de la fe recibida en el bautizo y de un Dios "que siempre perdona a los arrepentidos". Pero

[675] *Ibidem,* Carta del capitán Diego de la Cámara al capitán Diego Díaz del Valle sobre la situación de Sahcabchén, Chiná, 8 de febrero de 1670, ff. 31v-32r.

[676] *Ibidem,* Véase testimonio de Francisco Chan quien huyó de Sahcabchén y de Pedro Ek a quien azotaron los alzados, Chiná, s/f, ff. 32r-32v.

[677] *Ibidem,* Carta de fray Juan Caro guardián de Oxkutzcab al provincial franciscano informando de la huida de los indios que llevó a la montaña Diego de la Cámara, Oxcutzcab, 24 de febrero de 1670, ff. 40v-41r.

[678] *Ibidem,* Carta de Diego de la Cámara al teniente de capitán general, Hol, 19 de febrero de 1670, ff. 41r-41v.

insiste especialmente en la equivocación de negar la obediencia, pues en su opinión habían escapado de un rey cristiano y piadoso que cuidaba de la conservación de sus vasallos y de manera especial de los indios de América, en cuyo beneficio continuamente enviaba cédulas y órdenes para la conservación, enseñanza y buen tratamiento.

Después de esa introducción, el gobernador Delgado aseguraba que ya no existían las causas que propiciaron su huida y les proponía una disyuntiva: "experimentar la fuerza de [las] armas que tengo para vuestra reducción" o aceptar el perdón en nombre del rey para abandonar sus asientos en la montaña e ir a vivir en los "sitios y lugares que escogiereis más a propósito". Les ofrece que serían respetadas las cédulas y privilegios obtenidos en las reducciones anteriores, tanto en el pago de tributos como en los servicios personales. Para concluir, la carta reiteraba y ampliaba las amenazas de una entrada militar, al decir a los *pudzanes* que debían escoger entre mantenerse sujetos a los indios cehaches o preferir la amigable compañía de los españoles, de lo contrario "tengo que entrar en esa montaña por tantas partes y con tanta gente y armas, que no ha de quedar de vosotros ninguno vivo ni memoria de vuestra deslealtad".[679] Las alternativas quedaban, por tanto, bien establecidas.

Se destinaron tres religiosos y un clérigo para la tarea de llevar la carta-propuesta del gobernador a los caciques y para negociar su reducción. Fueron nombrados fray Cristóbal Sánchez, fray Juan de Sosa, fray Marcos Suárez del convento de Champotón y el cura de Hocabá, Antonio Yáñez Maldonado. Los frailes y el clérigo llegaron a Sahcabchén el 23 de febrero para iniciar sus labores, en donde encontraron "mil novedades y maldades que habían hecho los indios de la montaña". Fray Juan y Yáñez salieron a los tres días hacia el partido de Popolá para hacer el recuento de los indios huidos y conocer el estado de los pueblos y encontraron que los rebeldes se habían llevado a muchas de las mujeres de esos pueblos. En sus informes, los religiosos ofrecen un panorama de la injerencia que mantenían los indios de la montaña en los pueblos de la frontera. En Sahcabchén tenían dos "mezquitas" o casas de audiencia y en Holaíl, Usulabán, Chikbul y Chiuoha existían otras casas y en cada una asistía "un sacerdote de su idolatría" que se encargaba de administrar justicia y "usando de dicha jurisdicción castigan y multan a su usanza".[680] En Holaíl

[679] *Ibidem*, Carta del gobernador Frutos Delgado a los indios huidos. Mérida, 30 de enero de 1670, ff. 22v-23v.

[680] *Ibidem*, Carta de eclesiásticos al gobernador informando sobre sus diligencias con los indios alzados, Sahcabchén, 4 de marzo de 1670, ff. 51v-53r.

dieron una muerte "tan inhumana" a don Cristóbal Bas, el gobernador de Sahcabchén, a quien depusieron "por ser afecto al ministro y españoles", y que seguramente mantuvieron cautivo varios meses. Los religiosos también se encontraron con que los indios pacíficos se rehusaron a servirles de guías para entrar a la montaña y con la negativa de los alzados al requerimiento de visitar sus poblados. De manera que tuvieron que enviar la carta del gobernador por conducto de dos regidores de Sahcabchén.[681] Hacia esas fechas los guerreros de Tzuctok habían extendido su territorio de operaciones hasta los pueblos del partido del río Usumacinta donde mantenían buenas relaciones con los caciques, quienes probablemente no sólo simpatizaban con ellos sino que también reconocieron el liderazgo del *batab* Juan Yam como señor de la montaña.[682]

El 28 de febrero los eclesiásticos reductores también escribieron una carta a los caciques de la montaña dirigida en primera instancia a don Gaspar Chan cacique de Tok, don Baltazar Dzul de Kukvitz, don Pablo Dzib de Chumpucté y don Diego Bas y don Francisco Kutz "de tierra adentro" y Vicente Ek "en su parte y lugar", a quienes pidieron que dieran a conocer la carta a otros caciques sublevados. En ese escrito los religiosos informaban de su presencia en Sahcabchén como enviados del gobernador, del obispo y del provincial franciscano llevando las copias de las cédulas y provisiones del rey para demostrarles su aprecio y pedirles su retorno a la sociedad colonial. Les anuncian que se habían acabado ya "los malos tratamientos y trabajos que habéis padecido, volveos por bien a Dios, pues por vuestro bien venimos a buscaros", y les advertían sobre la amenaza de que el gobernador decidiera entrar a la montaña a reducirlos por medio de la guerra con muchos soldados y armas, ya que no debían esperar "a tanto daño como traen la guerra y armas de fuego, de más conveniencia os será salir por bien que no por mal". Invitan a los indios a ir al pueblo de Sahcabchén a dialogar o en su defecto señalar un lugar para reunirse con ellos.[683]

Las respuestas de los indígenas de la montaña a esos requerimientos de reducción se pueden clasificar en dos grandes vertientes, que son el reflejo de las tendencias políticas que prevalecían entre los fugitivos, de acuerdo con su posición y su discurso al enfrentar la posibilidad de una guerra de reducción y castigo. Está en primer lugar el discurso de los caciques radi-

[681] *Idem.*

[682] AGI, Escribanía 318-A, Declaración de fray Gerónimo Baeza ante el obispo de Yucatán, fray Luis de Cifuentes sobre los indios alzados de Popolá, Mérida, 25 de septiembre de 1669, ff. 389v-390v.

[683] AGI, México 307, Carta de religiosos a los caciques de la montaña y varias respuestas de los indios, 8 de febrero de 1670, ff. 55r-57v.

cales que, a pesar de exponer los motivos de su fuga, prácticamente planteaban un rompimiento global con los colonizadores para quedarse a vivir con independencia en la montaña. Se trata de los dirigentes que difundían entre los indios la profecía del fin del dominio de los españoles y por tanto el mensaje de la autonomía total. Por otra parte, se puede descubrir el discurso de los caciques que preferían optar, en mayor o menor grado, por la restauración del orden colonial pero con profundas modificaciones en la relación entre las repúblicas indígenas -particularmente de los pueblos de la montaña- y los grupos del poder colonial, procurando obtener ventajas autonómicas en las negociaciones. En esta tendencia se puede ubicar el mensaje de algunas cartas de caciques de la periferia de la sublevación que dan cuenta de la actitud de algunos grupos, ya sea de simpatía o de rechazo, hacia los sublevados. Se trata de los dirigentes que postulaban la autonomía negociada. En la opción radical se encontraban, desde luego, el cacicazgo de Tzuctok, asociado a indios de origen cehache, que dominaba el sur de Campeche y la alianza del río Candelaria con influencia chontal y que controlaba el territorio entre este río y el Usumacinta. Entre los partidarios de la negociación estaban los indios de Sayab y de Titub, situados más al oriente entre Isla Pac y Sacalum.

La variación en las propuestas y contenido de esos documentos indígenas se explica por muy diversas razones. Hay que señalar, en este sentido, la historia de vida de cada cacique, la cual modeló ideologías personales sobre el contenido étnico de las relaciones asimétricas entre mayas y españoles. De ahí que mientras para algunos la restauración del orden colonial era factible, para otros las interpretaciones proféticas derivadas de la concepción cíclica de la historia reclamaban y hacían factible el final de la hegemonía española en Yucatán. También hay que considerar los evidentes conflictos en el seno de las repúblicas indígenas, y especialmente el desplazamiento de algunos principales del ejercicio de los cargos de república en sus pueblos de origen, que quizá buscaron en los asentamientos de la montaña la reproducción de su poder personal. Asimismo, el mayor o menor grado de integración social de los pueblos y alianzas de la montaña y hasta su debilidad o fortaleza numérica fueron factores que tuvieron que ser considerados por los dirigentes al enfrentar la amenaza de una guerra. Por último, no se puede dejar de considerar la ubicación geográfica de los pueblos, ya que la lejanía y dificultad de acceso actuaban a favor de una posición más radical. Habría que señalar que estas distintas actitudes pudieron ser usadas como tácticas de negociación por un solo cacique, cuya posición podía variar de acuerdo con el momento y del mayor

o menor riesgo de un enfrentamiento armado. En general, ante la imposibilidad de expulsar o exterminar a los españoles, la actitud de los líderes de la rebelión se ajustó en diversa intensidad a la antigua estrategia al enfrentar las reducciones que, como se recordará, consistía en crear un vacío ante el avance español para hacer incosteable la empresa, buscar una alianza con los franciscanos y exigir condiciones ventajosas para una reducción en la que se obtuviera la mayor autonomía posible.

Mensaje indígena de autonomía total

La carta de los eclesiásticos, al igual que la del gobernador, circuló entre los rebeldes tradicionalistas y al menos podemos ubicar la existencia de cuatro respuestas indígenas. Es importante señalar que, en su contenido, no se encuentra una visión positiva de ninguno de los grupos de poder español, lo que indica que fueron redactadas exclusivamente por los *chuntanes* radicales, con toda seguridad los del cacicazgo de Tzuctok. Estas respuestas demuestran la capacidad de la elite indígena para la expresión de su visión política y de su proyecto de sociedad y representan un serio cuestionamiento a la perenne búsqueda de la mano extranjera detrás de cada documento indígena.

Las respuestas fueron enviadas desde Sahcabchén, a través de fray Cristóbal, a fray Juan y al cura Yáñez que regresaron a Campeche, quienes a su vez las hicieron llegar al gobernador el 2 de abril de 1670 con una carta explicativa. En ella le informaban que una de las respuestas provenía de "las poblaciones grandes donde asiste el reyesuelo" y las otras de seis rancherías, y que todas comunicaban la negativa indígena a la reducción inmediata. Desalentados frente a esos resultados los religiosos incluso solicitaban al gobernador el envío de gente armada para la pacificación mediante la guerra.[684] La primera respuesta fue de los caciques del paraje de Holabán, situado en la entrada de la montaña. Dicen, con ironía, haber recibido las copias de las cédulas reales "y las pusimos sobre nuestras cabezas" y empeñan su palabra de aceptar ir a Sahcabchén, aunque sin estipular la fecha, "y os contentaremos y sabréis nuestros trabajos desde el principio de ellos, esperadnos algunos días en el pueblo de Sahcabchén, que cuando menos os percatéis nos veréis en él". Desde luego nunca llegaron a ese pueblo. La segunda respuesta provino del paraje de Chunkuch y fue escrita por don Gaspar Chan en forma lacónica y determinante pues, ade-

[684] AGI, México 307, Carta del cura Antonio Yáñez Maldonado y fray Juan de Sosa al gobernador enviando las repuestas de los caciques de la montaña, Campeche, 2 de abril de 1670, ff. 54r-v.

más de señalar que envió la carta del gobernador Delgado a Hunpucté, sólo informa que esperaría la decisión del rey de la montaña -el *batab* Yam- antes de tomar una resolución. Así lo deja claro cuando afirma que "las razones que nos dices no vamos contra ellas. Remitímonos empero al rey de estas montañas debajo de cuya mano estamos y estaré a lo que me mandare. No digo más".[685]

La tercera respuesta es muy interesante ya que no deja duda de que proviene de caciques radicales de los indios alzados, aunque no ofrece el lugar donde fue escrita ni el nombre de sus redactores, seguramente con la finalidad de dejar constancia de su posición en contra de los españoles, pero sin ofrecer los datos de su localización al enemigo. La parte medular de la carta, que comienza con una metáfora y está dirigida al "señor rey y patrocinador del mundo", es muy elocuente sobre la intención que tenían sus redactores de vivir aparte de los españoles:

> Cierra señor el un oído tuyo y abre el otro para oír a tus malos hijos. Decimos pues que de ninguna manera iremos allá porque no es el servicio de Dios el que se pretende y desea, sino el del español que nos tiene ya muy enfadados, y esto es lo que se llora. Pasóse ya el tiempo de servirlos y de pagarles tributo. Poco a poco se va llegando otro tiempo. Bien señor lo sabes, no lo ignoras ni se te esconde.[686]

Los rebeldes no dudan en llamarse ellos mismos "tus malos hijos" para hacer patente su oposición al régimen colonial. A continuación dicen no ser necesario que los españoles entren a la montaña a buscarlos ya que "nosotros iremos cuando nuestros nietos vayan, porque así nos lo han dicho nuestros abuelos". En esta frase recurren, los redactores, a la memoria de la histórica cíclica y entrelazan la experiencia de más de 120 años de convivencia con los españoles con la esperanza de un futuro en el que la explotación del colonialismo quedara cancelada. Los caciques que dan esta respuesta ponen en seria duda la posibilidad de la restauración de un acuerdo general de largo plazo entre mayas y españoles, ya que opinan que, a pesar de los buenos propósitos del gobernante español, cuando terminara su gestión comenzarían de nuevo los malos tratos y las discordias.

[685] *Ibidem,* Carta de franciscanos a los caciques de la montaña y varias respuestas de los indios, 28 de febrero de 1670, ff. 55r-57v.
[686] *Idem.*

Pero la mayor parte de este documento está dedicado a refutar la postura de los franciscanos como defensores de los indios, al acusar a los religiosos de que "se tienen en el mundo por más que Dios padre y más que Dios hijo, porque los hombres blancos quieren ser con más extremo servidos que Dios". El contenido étnico de este pasaje es evidente, ya que los caciques generalizan a todos aquellos de quienes padecían agravios como "hombres blancos", y así ponen en duda las virtudes evangélicas de los religiosos al acusarlos de la apropiación de bienes temporales, como las limosnas y el trabajo efectivo de los naturales, actividades que no los diferenciaban de los demás opresores. El rompimiento de estos caciques con la orden de San Francisco evidentemente cierra las puertas para una negociación que no culminara en la total independencia de los pueblos mayas de la montaña, siendo los frailes los principales gestores de la reducción negociada. El extenso párrafo final del documento demuestra abiertamente la imposibilidad de establecer un diálogo fructífero con esos dirigentes nativos, quienes establecían un símil entre las limosnas y las siete plagas de Egipto y cuestionaban abiertamente la veracidad del cristianismo de los frailes, interrogándose con ironía sobre el papel de los representantes de Dios en el mundo. Aseguraban de los franciscanos que:

> Ya esto se acabó en el mundo, acabáronse sus hurtos, acabáronse sus rapiñas, todo es malos tratamientos de los padres por las limosnas. La primera de maíz de que se cobran dos reales, la segunda de frijoles de que pagamos a dos reales, la tercera de chile de que se paga a dos reales, la cuarta de miel de que se paga a dos reales, la quinta de cera de que pagamos a cuatro reales, la sexta asimismo de la cera que llaman de finados de que pagamos a cinco reales, la séptima de la limosna de una misa de difunto de que nos cobran seis pesos. Que sobre tanta pobreza como padecíamos nos obligaban a vender nuestra ropa de vestir, madres de gallinas, de puercos y caballos. Esto señor, todo es verdad, ¿para qué son, señor?, ¿que es de aquellas dos personas dadas de la mano de Dios, San Pedro y San Pablo apóstoles, en quien puso la sabiduría y a quien el hijo de Dios colocó en su lugar?[687]

La cuarta y última de estas respuestas es de dos caciques que firman como Na Chan Yam y Na Chan Puc, y quienes con toda seguridad son el propio *batab* Juan Yam de Tzuctok y Francisco Puc de Bolonpetén, los

[687] *Idem.*

asentamientos más importantes de la alianza de los indios alzados en armas.[688] El hecho de que indígenas que habían sido bautizados emplearan nombres a la usanza prehispánica[689] seguramente está relacionado con la intención de estos dos dirigentes de hacer evidente el ensanchamiento de la frontera étnica. Se dirigen al gobernador Frutos Delgado, "patrocinador del mundo", que tiene su asiento en Mérida, la capital que incluye la provincia de Valladolid, de Izamal, de Campeche y de Maní, "madre y corazón de la provincia y de sus pueblos hoy mediados, faltos de gente y despoblados". Refieren lo oneroso que les resultaban los repartimientos y los tributos y la miseria en que vivían los indios, para concluir con un abierto rechazo a la explotación que habían sufrido, pues denuncian que:

> los gobernadores de tiempos pasados cargaron sobre nosotros muchas calamidades y trabajos que fueron causa de que los pueblos se despoblasen, llevando los españoles muchas indias para criar y dar leche a sus hijos y a nuestras mujeres a servirlos a sus casas sin más paga que ocho reales cada tres meses. Y declaramos que la causa de habernos despoblado de nuestro [s] pueblos fue porque nos moríamos en casa de los españoles a donde tenemos nuestros huesos y nuestra sangre.[690]

La metáfora del final, cuando los indios señalan que dejaron "sus huesos" y "su sangre" en casa de los españoles, recoge en forma viva y sintetiza todos los padecimientos sufridos por la explotación a causa de los tributos, los servicios personales y los repartimientos. El significado es muy claro y alude tanto a la injusticia como a la intención de acabar con ella.

Mensaje indígena de autonomía negociada

Otros pueblos de *pudzanes,* en cambio, decidieron entablar negociaciones con los religiosos y el gobernador para lograr una reducción condicionada en la que pudieran obtener ciertas ventajas, como las de permanecer en sus asentamientos de la montaña, tributar a la Corona y la prohibición

[688] En la carta que enviaron Antonio Yáñez y fray Juan de Sosa al gobernador con las respuestas indígenas asentaron que "una es de las poblaciones grandes donde asiste el reyezuelo", AGI, México 307, Carta del cura Antonio Yáñez y fray Juan de Sosa al gobernador, enviando las respuestas de los caciques de la montaña, Campeche, 2 de abril de 1670, ff. 54r-54v.

[689] Landa afirma que los mayas llamaban a sus hijos e hijas por el nombre del padre y de la madre, el del padre como propio y el de la madre como apelativo. Así un hijo de Chel y Chan se llamaba Nachanchel. Landa, *op. cit.*, cap. XXIV, p. 41.

[690] AGI, México 307, Carta de franciscanos a los caciques de la montaña y varias respuestas de los indios.

de los repartimientos y los servicios personales. En estos términos, entre el 8 y el 19 de febrero, algunos caciques y principales como don Pablo Couoh, el gobernador de las tierras de Sayab, y don Mateo Canché, el gobernador de Titub, enviaron sus respuestas en las que explicaban los motivos de su fuga y señalaban las condiciones de su reducción.[691] Sin embargo, se trataba de los pueblos de fugitivos que permanecían pacíficos en la montaña, lejos de los alzados de Tzuctok, el bastión de la resistencia armada y los que asolaban la frontera colonial. Dos meses después se recibieron otras cartas de caciques en términos que se dirigían a solicitar la reducción negociada; tales son los casos de las cartas de los caciques de Ychtok, Tanlum y Kukvitz, suscritas el 13 de abril.[692] Se trata de pueblos que sin duda participaron en el alzamiento. La división de los caciques de la montaña era evidente, pues mientras la mayoría se pronunciaba por imponer condiciones a cambio de la reducción, los pueblos aliados de Tzuctok, en los hechos y en el discurso, pretendían mantenerse independientes de los españoles.

Las respuestas de los caciques inclinados a establecer condiciones para la reducción contrastan con el mensaje de la oposición radical, debido a que en ellas se privilegia la búsqueda de una autonomía negociada a través de una capitulación decorosa. El mensaje de avenimiento y el ofrecimiento de perdón de Frutos Delgado sin duda se discutían en los pueblos de la montaña, pues a mediados de febrero de 1670 los indios de Titub, de Sayab y quizá de otros pueblos acudieron, por separado, ante el capitán Juan González, para discutir las posibles condiciones de la reducción. González escribió el 13 de febrero al gobernador, desde la estancia Hontún, para informarle que al regresar de Cauich a Hontún el día 9 supo que lo buscaban cinco caciques con muchos indios, enviados por don Bernardino Ku, "que es el cacique que yo procuraba fuese nuestro amigo para nuestra ayuda". Aunque no queda claro en el documento, es muy probable que éstos fueran representantes de Titub. Se reunió con ellos al día siguiente en una casa apartada hasta donde llegaron porque no querían acercarse a la casa real, "con hasta 150 indios todos tiznados, con cabellera y sus vestidos montaraces", y le dijeron que estaban dispuestos a pagar tributo

[691] *Ibidem*, Carta de los indios de Sayab al gobernador sobre los motivos de su huida, Sayab, 8 de íebrero de 1670, ff. 34v-35v; Carta de varios caciques al gobernador pidiendo permanecer en la montaña y señalando los motivos de su huida, Titub 11 de íebrero de 1670, ff. 33r-34v; Carta de los indios de Chunmul al gobernador, Chunmul, 11 de febrero de 1670, ff. 36v-37v; Carta de los indios de Titub sobre sus motivos de fuga, agravios y deseo de permanecer en la montaña, trasuntada el 19 de febrero de 1670, ff. 35v-36v.

[692] *Ibidem*, Trasunto de carta de los caciques de Ychtok y Tanlum al gobernador exponiendo los motivos de la fuga, 13 de abril de 1670, ff. 81v-82v.

al rey pero que pretendían quedarse a vivir en sus asentamientos. El martes 12 recibió González a don Pablo Couoh, el gobernador de Sayab, con 15 indios, y en sus comentarios dice que don Pablo estaba "en el traje como nuestros indios muy aseado, su gente en el traje del monte pero limpios y sin tiznar". Este grupo se diferenciaba de los caciques e indios radicales no sólo en la vestimenta sino en la actitud, ya que don Pablo se mostró mucho más dispuesto a la reducción, aunque se negó a ir a ver al gobernador de inmediato "porque no lo sintiesen sus indios". González, basado en sus pláticas con los caciques, sugería al gobernador Delgado que por el momento se procurara la reducción de los indios dispuestos a negociar, pues los otros indios, aquellos que compartían la posición radical, "no quieren salir, sí dicen quieren hacer guerra a los españoles y otros muchos disparates, que si no los atajan lo conseguirán, que son bárbaros y traidores".[693]

La respuesta de don Pablo Couoh, en la que expresa estar dispuesto a la negociación, fue redactada desde el 8 de febrero en las tierras de Sayab, en compañía de los "vecinos y ancianos", Pedro Mis, Gaspar Hau, Pedro Ku y Josephe Ye. En ese documento se dirigen al gobernador para decirle que ya saben ha enviado a una comisión y mandamiento a los caciques de la montaña para que regresaran a sus pueblos, pero se niegan a dar una respuesta inmediata argumentando que no habían recibido todavía el mandamiento y querían saber con precisión su contenido. Afirman que hacía mucho tiempo que habían escapado de sus pueblos e inician el consabido relato de los agravios sufridos a manos de los españoles. El primero era, desde luego, de los jueces de repartimiento que les entregaban dinero para cera a razón de 12 libras por indio y a un precio de real la libra, cuando ellos la compraban a dos reales. También los obligaban a tomar dinero para grana a razón de una libra por cada vecino y al pagar, los que no tenían la grana, debían entregar doce reales o en su defecto cuatro libras de cera. A cada india le correspondía tejer seis piernas de pati y a cada indio casado producir 160 granos de cacao, medido a 40 granos el real. Asimismo les repartían jabón, hachas, machetes, mantas, hilo y tilmas.

Don Pablo Couoh aseguraba que a los repartimientos había que añadir las limosnas de los padres. En la fiesta del pueblo los indios tenían que entregar dos libras de cera al igual que el día de los difuntos, pero en esta ocasión se añadían un real de candelas y otro medio real de cera para el monumento, y cuatro onzas de hilo por cada india. Los jueves de cada

[693] *Ibidem*, Carta de Juan González de Ulloa al gobernador sobre sus entrevistas con caciques *de la* montaña, Hontún, 13 de febrero de 1670, ff. 39r-40v.

semana se daban cinco iguanas y cinco huevos, y en el adviento siete iguanas y siete huevos, más 12 reales para pescado y una botijuela de manteca. Otros pagos a los padres eran 12 reales por la limosna de la misa del Espíritu Santo, dos reales por la limosna de miel, una carga de maíz, un *almud* de chile y otro de frijoles conmutables por un real de plata. Asimismo, en la Pascua de Navidad el pueblo tenía que entregar 12 pesos para la misa y una silla. Había que añadir el pago de tributos consistente en diez reales por cada pierna de manta, dos cargas de maíz de seis reales, un tostón por la gallina de la tierra y dos reales por la gallina de Castilla. Don Pablo Couoh como el gobernador de Sayab y los demás principales se declaraban dispuestos a la reducción a cambio del perdón prometido, para "que nos puebles y nos ampares a donde te pareciere". Y para procurar el perdón afirmaban que "estamos poblados en nuestro pueblo sin hacer agravio ni haber muerto a indio ninguno".[694]

Una nueva respuesta indígena escrita en este tenor conciliador se redactó en el paraje de Titub el 11 de febrero y está firmada por el cacique Mateo Canché y por Pedro Kak, Pedro Pol y Nicolás Tun. Ellos dicen ser "el cacique de la montaña, moradores de debajo de los árboles" y que se presentaban mediante ese escrito ante el gobernador para decirle que tan pronto como recibieron su carta y el mandamiento del rey, el cacique se reunió con sus súbditos para discutir sobre su contenido. Al concluir la reunión de los principales habían decidido ir en busca del capitán González para que les explicase el contenido del mandamiento y ofrecimiento del gobernador. Esta carta expone también los motivos de los indios para escapar de sus pueblos por las necesidades que padecían y que "por esa causa se fueron a las montañas a buscar el sustento". Desde luego señalan los repartimientos en cera, patíes, grana y mantas, así como las limosnas, como las causas de sus problemas. Pero denuncia en especial los agravios padecidos del juez de reducción Gaspar de Ayala, quien destruyó, entre otros, el pueblo de Auatayn para obligar a los indios a ir a pueblos cristianos. El resultado, como en todas las reducciones forzosas en la montaña, fue una nueva evasión de los indios que, en este caso, reclamaban en forma metafórica por sus bienes destruidos y por su prestigio agraviado al decir que ni siquiera les dejaron ropa presentable para acudir a la misa. Dice Mateo Canché:

> la causa de habernos despoblado de nuestro pueblo a donde vivíamos pagando nuestros tributos y demás tequios y a donde oíamos la doctri-

[694] *Ibidem,* Carta de los indios de Sayab aJ gobernador..., ff. *34v-35v.*

na en las fiestas que nos da Dios para este efecto, como digo, la causa de habernos ido a la montaña fue la venida del juez don Gaspar de Ayala quien nos despobló y quemó nuestras casas y quitó nuestras ropas, y por esta causa nos fuimos a la montaña porque no teníamos ropa para oír misa los domingos y fiestas. Y esta es la verdad y nos quitaron todo nuestro maíz y los cebones que teníamos y viéndonos pobres y sin con qué sustentarnos ni con qué pagar nuestros tributos, nos fuimos perdidos a la montaña.[695]

Los indios de Titub afirmaban que habían hallado unas tierras buenas así como una aguada grande en donde se asentaron y que se encontraban bien en ese lugar. Es decir, no tenían la intención de abandonar sus lugares de la montaña, pero estaban dispuestos a otorgar la obediencia al rey y "en llegando el caso" pagarle tributo, pero expresamente señalaban que no querían tener encomendero particular. También denuncian los repartimientos como la causa de su huida, explicando que le daban a cada indio el dinero para una arroba de cera y a cada india un patí entero. Al igual que los de Sayab incluían entre los agravios padecidos las limosnas, especificando que a cada indio se le pedía un *almud* de frijoles o bien dos reales y que cada hombre casado tenía que entregar una carga de maíz, y por la limosna de miel dos reales. Pero no sólo se quejaban de lo que los *macehuales* entregaban anualmente, sino que hacían la relación de lo que el cabildo tenía que afrontar en productos y dinero.

Al concluir la relación de cargas forzosas los caciques de Titub señalan que: "Por estas causas nos fuimos señor a la montaña." Aseguraban que desde hacía 20 años estaban asentados en esos pueblos y que recibían con beneplácito a los indios que llegaban a esos lugares, "los acariciamos, para que se queden con nosotros y éstos son los que tengo acá". En forma similar a los de Sayab, los indios de Titub pretendían tomar distancia de los indios en armas diciendo que ellos no causaban daño a los indios de los pueblos ni a los españoles, que los rebeldes que salían de la montaña a cometer agravios, como los que atacaron Bolonchén, estaban a 20 días de camino de sus asentamientos. Aseguraban estar quietos trabajando para sostenerse y pedían el perdón porque "somos hombres buenos". Culmina la carta con una nota en la que el cacique de Titub asegura que volverían a sus pueblos si comprobaba que era verdad la cancelación de los repartimientos por lo que no sería necesaria la entrada de los españoles pues

[695] *Ibidem,* Carta de varios caciques al gobernador..., *tí.* 33r-34v.

regresaría con todos sus súbditos pidiendo sólo que no fueran entregados a los encomenderos. La carta está firmada por los gobernadores don Mateo Canché, don Pedro Pol, don Pedro Batí y el escribano Diego Kuyoc.[696]

Existe otra carta encabezada por el cacique Mateo Canché en compañía de Pedro Pol y Nicolás Tun, pero firmada en Chunmul el mismo día 11 de febrero de 1670. Su contenido es desde luego muy parecido al de la carta anterior pero sin incluir la lista de repartimientos, limosnas y tributos y con una variación en el orden de los argumentos. Sobre todo establecen que ellos no se juntaban con los alzados y que no tienen pleito con los indios de Bolonchén, porque en ese lugar compraban sus utensilios, como hachas, machetes, sal y otras cosas. Reiteran no era necesaria la presencia de los españoles en la montaña porque estaban dispuestos a retornar a sus pueblos de origen, ya que "nosotros señor no somos nacidos en la montaña y sabemos que hemos de confesar y que somos bautizados". Le afirman al gobernador tener conocimiento de que habían cesado los trabajos de los indios que vivían en los pueblos y le piden amparo y protección "porque tú eres nuestro padre en esta provincia". Sin embargo, al mismo tiempo le solicitan les confirmé si en realidad "se han acabado los repartimientos de cera en los pueblos". Al final de la carta insisten en que no precisan una reducción violenta "que en estando nuestro pueblo sin trabajos iremos todos por bien, porque ya hemos tenido noticias de tu buen corazón".[697] Se trata entonces de una aceptación condicionada a la reducción.

Pocos días después, el 19 de febrero, el cacique Mateo Canché escribió de nueva cuenta desde el paraje de Titub, probablemente a fray Cristóbal Sánchez u otro religioso, haciendo referencia a una carta que habían recibido donde se les conminaba a la reducción. A diferencia de los dos anteriores de don Mateo Canché, este escrito es más radical cuando aborda las causas de la huida y el destino de los pueblos de la montaña. Le dice al religioso que recibió su misiva y que si su contenido era verdadero "quedaremos todos contigo en paz", pero incluye una seria duda cuando escribe con ironía la siguiente frase: "ya sabes que no soy Dios para saber si es verdad como tú lo dices", y le advierte que "Nosotros te decimos la verdad, que no tenemos mal corazón". Se disculpa por la tardanza en contestar la carta del religioso; tardanza que achaca a la espera de la comunicación del gobernador que le había llevado don Antonio Cob, el cacique de Holaíl. Sobre las causas de la huida dice don Mateo que "nosotros nos

[696] *Idem.*
[697] *Ibidem,* Carta de los indios de Chunmul..., ff. *36v-37v.*

venimos a meter en estas montañas de apurados y porque no pudimos soportar más la pobreza que padecíamos y por no tener con qué suplir los tequios que sobre nosotros teníamos", que durante mucho tiempo padecieron las vejaciones y las toleraron "una y dos veces", pero que a la tercera ya no las pudieron soportar. Fue el tiempo cuando se nombró a Gaspar de Ayala como juez de reducción, quien les quemó sus casas y les quitó el maíz. Agrega claramente que por esa causa se fueron a la montaña y que "no queremos volvernos otra vez porque tenemos esto muy vivo hasta hoy". El cacique muestra una posición radical al afirmar de nuevo con ironía que: "Estamos pensando que nos llamarás para decirnos que nos volvamos a nuestro pueblo a padecer lo pasado. Ya señor se nos ha olvidado tributo de encomenderos y todas las demás cargas que teníamos". Sin embargo, finaliza con una actitud conciliadora, al decir que acatará las órdenes del gobernador "porque es nuestro amo", pero advierte que no aceptarían las órdenes de otros funcionarios de menor rango.[698]

Por su parte los caciques de Ychtok, Tanlum y Kukvitz, don Gaspar Chan, Gregorio Cutz y Baltazar Dzul respectivamente, escribieron dos cartas al gobernador el 13 de abril de 1670. En ellas manifiestan su aceptación para realizar la reducción, pero negociada, porque exponen sus propias condiciones. En la primera carta, firmada por don Gaspar Chan y Gregorio Cutz, declaran que se someten al dominio "y bandera" del rey y "nos humillamos y rendimos a tu sombra", para, posteriormente, hacer el recuento de los malos tratos recibidos de los españoles, poniendo especial énfasis en los repartimientos. Plantean el problema particular del juez de reducción Gaspar de Ayala y su oposición a sostener una guerra en la que enfrentarían un adversario más poderoso y con mejor armamento, prefiriendo una reducción condicionada. Dicen los caciques que:

> el principio de que los indios se metiesen en los montes fue don Gaspar de Ayala, juez que quemó el pueblo de Auatayn. Éste fue, señor, el principio y causa de que nos metiésemos en las montañas. Empero, sabe señor que no negamos nuestros tributos al rey, que de la tierra adentro somos todos por el repartimiento de cera, grana e hilo, mantas y patíes de que había jueces [que] nos cogían y prendían y vendíamos nuestra ropa y todo por el español. No deseamos señor la guerra para que unos a otros nos matemos. Buscando estamos nuestras vidas y pagaremos nuestros tributos al rey no por la guerra, que siempre señor lo habíamos de pagar.[699]

[698] *Ibidem,* Carta de los indios de Titub sobre sus motivos de fuga..., ff. 35v-36v.
[699] *Ibidem,* Trasunto de carta de los caciques de Ychtok y Tanlum.

Prometen enviar pronto el tributo del rey que dicen estaban ya recogiendo, pero piden no ser entregados a españoles particulares sino quedar encomendados a la Corona y permanecer en sus pueblos de la montaña. Firman no sólo como caciques sino también como profetas.[700]

En ese documento los caciques de Ychtok y Tanlum se refieren, al igual que el cacique de Titub, al antiguo pueblo de Auatayn, el lugar a donde fray Juan de Santa María envió su famosa carta a los indios fugitivos de la montaña el 20 de abril de 1604, para prevenirles de la reducción armada que pretendían realizar los españoles al mando de Francisco Maldonado y con la complicidad del cacique de Tixchel, don Pablo Paxbolón. Se debe recordar que Auatayn estuvo ocupado por la expedición de Maldonado entre el 30 de mayo y el 3 de junio de ese año, y posteriormente, el 4 de agosto, sus principales, junto con los de Ychcún e Ichbalché mandaron una carta al gobernador para exponerle los términos de una reducción apegados al programa franciscano.[701] En Auatayn los frailes habían fundado una de las misiones las montañas, que fueron abandonadas pocos años después. Los pobladores de esta comunidad, que fue quemada en la reducción emprendida por Ayala, seguramente fueron congregados en Sahcabchén y otros lugares de la frontera, pero luego, al escapar, se trasladaron a los pueblos de Ychtok, Tanlum y Titub.

Entre los firmantes de la otra carta del 13 de abril de 1670 se incluye, además de los dirigentes anteriores, al cacique Baltasar Dzul de Kukvitz. En ese documento, los caciques definen con mayor precisión las condiciones que planteaban para su reducción, alegando que deseaban otorgar tributo y obediencia al rey y a su representante, el gobernador de la provincia, pero de ninguna manera tener tratos con los españoles, excepto por un religioso que acudiera a sus pueblos a encargarse de la doctrina. La salida que estos caciques ofrecían al conflicto se enmarcaba bien en el discurso de protección a los naturales de las Leyes de Indias y en la política real para la provincia de Yucatán, que postulaba la incorporación de las encomiendas particulares a la caja real. En la propuesta política de esos caciques, los pueblos de la montaña serían súbditos de la Corona española pero segregados de los españoles de la provincia, esto es, reflejaba claramente la política de las dos repúblicas, indígena y española, dependientes del mismo monarca. El tributo al rey, la cancelación de los repartimientos forzosos y de los servicios personales y la moderación de las limosnas representaban obviamente una disminución significativa de las cargas que los

[700] *Idem.*
[701] Scholes y Roys, *op. cit.*, pp. 210- 214.

pueblos pagarían al régimen colonial. Pero más que económico, el sentido de las condiciones que los indios pedían para su reducción era político, al pretender reinscribirse al sistema colonial español en calidad de entidades autónomas en la provincia. Su propuesta se puede interpretar como la promesa de darle tributo al rey a cambio de que los caciques mantuvieran su pleno control en las comunidades. De lograr esta pretensión, los pueblos de la montaña no perderían gran cosa.

Los caciques de Ychtok, Tanlum y Kukvitz, quienes se presentan como "los hijos tuyos que estamos debajo de estas montañas", se dirigen al gobernador por su autoridad real como "patrocinador nuestro y de toda la provincia", le piden perdón por las faltas cometidas y solicitan su ayuda. Le reclaman que a pesar de que en dos ocasiones entró a sus pueblos el enemigo inglés que merodeaba las costas para saquearlos, nunca disminuyeron las exacciones de los repartimientos que les eran exigidos con amenazas de cárcel y azotes. Y también se quejaban de que "nos llevaban y a nuestras mujeres a los ranchos de palo [de tinte] a servir a los españoles, a donde pasábamos mucho trabajo". Expresan que recibieron las copias de las cédulas y provisiones reales que el gobernador envió a los pueblos de la montaña para demostrarles la buena voluntad del monarca español con las que estaban de acuerdo. Para estos dirigentes, el concepto de "españoles" se refiere a los conquistadores y colonos y no al gobernador y al monarca español, y por eso referían que:

> Los tributos de su majestad pagaremos muy cumplidamente, no porque haya de venir muchedumbre de soldados a sacarnos que no deseamos la guerra para matarnos unos a otros. Hannos parecido muy bien las buenas palabras de las cédulas y las tuyas, asimismo buenas, oímos y tales nos parecieron [...]
>
> De verdad señor te decimos que el padre que viniere a bendecir nuestra tierra ha de venir solo sin que español ninguno ni mulato venga con él, porque los españoles no nos volveremos a dar a ellos otra vez porque pasaron de [la] raya los malos tratamientos que nos hicieron. Pero es cierto que acudiremos con nuestros tributos al rey nuestro señor, que ya pasó el tiempo de la prosperidad y dominio de los españoles y no queremos verles más las caras.[702]

[702] *Ibidem*, Trasunto de carta de los caciques de Ychtok, Tanlum y Kukvitz al gobernador sobre las razones de su huida y su deseo de permanecer en la montaña, 13 de abril de 1670, ff. *82v-83v.*

El gobernador Delgado respondió a las condiciones solicitadas por los caciques de esos tres pueblos en una carta que les remitió el 28 de mayo de 1670, en la que expresa su alegría por la promesa de aceptar la sujeción y examina las condiciones de la posible capitulación. A la solicitud de enviar religiosos para hacerse cargo de la doctrina responde que los padres ya estaban en camino hacia la montaña; a la petición de pagar solamente tributo al rey responde que dar ese tributo y reconocimiento era la menor de las cargas que siempre habían tenido y que para obtener el perdón real era necesario que abandonaran sus asentamientos de la montaña. Es este el único punto de discordia entre las dos partes, ya que la posición del gobernador era clara al considerar inaceptable que los indios permanecieran en los pueblos de la montaña "pues ha sido el sitio donde tantas ofensas habéis hecho a nuestro señor" y los conminaba a abandonar esos lugares para probar ante el rey su disposición a reconciliarse con la Iglesia. Al aceptar el cambio de residencia los indios podrían escoger el pueblo que desearan para radicar y el gobierno los proveería del maíz necesario mientras lograban hacer sus milpas. Además, el gobernador les prometía que a partir de entonces en ningún pueblo hallarían españoles, mulatos o mestizos y que los indios tendrían nada más que encomendarse a Dios y producir sus milpas. La carta de Frutos Delgado concluía con la reiteración de la amenaza de la entrada militar para castigar con todo rigor a los indios sublevados que no se acogieran a la reducción negociada: "Y verán aquellos rebeldes en el cariño que yo os tengo lo que han perdido en no haber querido abrazar la paz, pues el día que llegare la guerra ha de ser grande su destrozo y les tengo de destruir y quemar todas sus habitaciones, y a sangre y fuego han de reconocer el castigo como vosotros experimentaréis el premio".[703]

Pero los caciques mostraron su desconfianza ante las propuestas del gobernador, porque la reubicación de la población que pretendía significaba la desaparición de sus pueblos y probablemente la anulación de su cargo de caciques. Una breve carta de Gregorio Cutz, el cacique de Tanlum, y de Baltazar Dzul, de Kukvitz, escrita en el pueblo de Dzanlac, situado en los montes y paraje de Cantacún, muestra esa abierta desconfianza. En ella le dicen al religioso que acudiría a sus asentamientos, que se quedara en Sahcabchén porque todavía estaban discutiendo las propuestas y lo que iban a hacer. Piden, para su defensa legal, que se les envíe desde Mérida

[703] *Ibidem*, Carta del gobernador Frutos Delgado a los indios de la montaña, 28 de mayo de 1670, ff. 58r-59r.

una copia de un capítulo o fragmento a favor de los indios "que está con el marqués que antes era gobernador".[704]

Estas respuestas de los caciques de la montaña tienen un profundo contenido político y de resistencia étnica. Abordan el análisis del régimen colonial en la modalidad como se implantó en la provincia de Yucatán; denuncian las vejaciones de todos los grupos del dominio colonial: gobernadores, encomenderos y religiosos, y se pronuncian por preservar sus espacios de autonomía frente a los colonizadores. No es, desde luego, el mensaje de indios bárbaros sino el discurso de dirigentes con una estrategia bien trazada. Por el momento el único éxito que se pudo apuntar para el programa reductor fue la aceptación de Don Pablo Couoh y otros dos caciques de Sayab, quienes se redujeron en el mes de mayo de 1670 con 19 familias que en su mayoría se ubicaron en los pueblos de Cauich y Hopelchén y el día 15 de junio rindieron sus declaraciones en la ciudad de Mérida.[705]

Capitulación

Durante los meses de marzo, abril y mayo de 1670, los religiosos y el capitán Diego de la Cámara reportaron diversas incursiones de los indios de Tzuctok y pidieron reiteradamente que se mandara una fuerza militar mayor para contener a los sublevados. El 21 de marzo de la Cámara envió una carta urgente al gobernador pidiendo en nombre de los religiosos de Sahcabchén la presencia de la infantería pues se tenían noticias de que los alzados atacarían ese pueblo.[706] Como respuesta el 25 de ese mismo mes el gobernador ordenó al teniente de Campeche el envío de 24 soldados pardos con sus armas, los cuales estarían bajo las órdenes del capitán de la Cámara.[707] El estado crítico de los pueblos de la frontera en ese momento se pone de manifiesto en una nota del 5 de abril de los indios que aún permanecían en Sahcabchén, quienes alegaban que se habían congregado para la elección de cacique pero que no fue posible realizarla porque entre las personas reunidas "no hallamos ninguna que fuese a propósito".[708]

[704] Se trata probablemente del gobernador Diego de Cárdenas, el marqués de Santofloro, AGI, México 307, Carta de Gregorio Cutz y Baltazar Dzul, gobernadores indios, Catancún, trasuntada el 28 de julio de 1670, f. 93r.

[705] AGI, México 307, Declaraciones de don Pablo Couoh, Juan Cumí y Juan Ku sobre su huida a las montañas y su deseo de reducirse nuevamente, Mérida, 15 de junio de 1670, ff. 86r-88v.

[706] *Ibidem,* Carta de Diego de la Cámara al gobernador, 21 de marzo de 1670, f. 54r.

[707] *Ibidem,* Auto del gobernador respondiendo a la solicitud de socorro de Diego de la Cámara y los frailes de Sahcabchén, Mérida, 25 de marzo de 1670, ff. 53r-53v.

[708] *Ibidem,* Carta de los indios de Sahcabchén sobre no poder elegir cacique, 5 de abril de 1670, ff. 59v-60r.

Cuando no asaltaban las poblaciones, los sublevados merodeaban por los caminos atacando por sorpresa a sus enemigos. Por ejemplo, el 17 de mayo el cacique de Holaíl denunciaba que una partida de indios rebeldes había dado muerte al negro libre Manuel Quero, cuyo cadáver hallaron en la sabana de Kanan.[709]

En esas condiciones de asedio constante a los pueblos de la frontera, el gobernador decidió convocar a una reunión del cabildo de la ciudad de Mérida el 4 de mayo de 1670, con la asistencia del propio gobernador, del obispo, del procurador general, de los jueces y oficiales reales, de los sargentos y capitanes y de los representantes de los encomenderos. Finalmente, se realizaba la junta general que había propuesto Juan Francisco de Esquivel cuatro meses antes. En esta reunión se examinaron las cartas de los caciques de la montaña y otros documentos relativos a las entradas de reducción para tomar una decisión sobre los indios sublevados que aún no aceptaban la pacificación y para presionar también a los caciques que habían declarado su disposición a reducirse. Se examinaron tres puntos: la conveniencia de hacer la reducción y castigo de los alzados mediante las armas; quienes debían costear la reducción armada si ese fuera el caso, y cuál sería el mejor tiempo para efectuarla. Se decidió que era pertinente la entrada de guerra, ya que con la decisión previa de enviar a los cuatro religiosos el gobernador "se ha quitado de delante el reparo de haber usado primero del cuchillo que de la benignidad". Asimismo se consideró conveniente esperar a que pasara el tiempo de lluvias para iniciar la entrada y tener tiempo suficiente para preparar el ejército y las armas, entre ellas los guaypiles,[710] y entre tanto se dispuso que para contener las incursiones de los alzados el teniente de Campeche estuviera preparado con 40 o 50 hombres de armas, españoles, mulatos o mestizos de los que vivían en milpas y otros lugares, para radicarse en Sahcabchén al mando de un capitán a guerra. Se decidió también que los costos de la incursión estuviesen a cargo de los encomenderos y que el gobernador decidiera entre noviembre de 1670 y enero de 1671 el momento adecuado para emprender la expedición punitiva. Por último, en esa junta se optó por iniciar la construcción de un fuerte o plaza de armas en Sahcabchén o Popolá con el propósito de disuadir a los rebeldes.[711]

[709] *Ibidem*, Informe de las justicias del pueblo de Hol sobre el homicidio de Manuel Quero, negro libre, a manos de indios de Sahcabchén, Hol, 24 de mayo de 1670, ff. 84r-84v.

[710] Se refiere a una especie de sayo de algodón acolchado que los españoles llamaban *escuypil* o *iscahuipil* y que se empleaba para proteger el cuerpo contra las armas indígenas. Véase RHGGY, p. 271.

[711] AGI, México 307, Junta del cabildo de Mérida con el obispo y el gobernador para decidir sobre la reducción, Mérida, 4 de mayo de 1670, ff. 75v-81r.

La noticia de que se preparaba en Mérida una entrada militar de reducción y castigo llegó con prontitud a los pueblos de la montaña, por medio de los indios de la frontera y del espionaje rebelde. Entre los *pudzanes* la amenaza de enfrentar una guerra terminó por ahondar la división política, pues por un lado los caciques que propugnaban por la negociación decidieron acelerar sus tratos con los religiosos, pero, por el otro, la alianza de Tzuctok se aprestó a contener con sus guerreros a los españoles, incursionando al mismo tiempo hacia el suroeste para evadirse a la región del río Usumacinta. Desde Popolá el cura Antonio de Saraos daba parte, el 20 de junio de 1670, de que aun cuando continuaban las hostilidades de los rebeldes "no son ya tan grandes las tropas como de antes por las noticias que los domésticos les han dado de lo que viene". Asimismo, informaba de la situación de los asentamientos del río Usumacinta, pues refería que los pueblos de Santa Ana y Canizán estaban despoblados "de temor de los del monte" y que en Petena sólo quedaba la mitad de la población. El cura había tenido noticia, por boca de 12 "indios del monte" que llegaron a Popolá de la región de los ríos, que los indios alzados azotaron a fray Gerónimo Boza, de ahí que expresara su temor de correr igual suerte y pedía por tanto el auxilio militar por si "estos picaros vienen por estos pueblos, como dicen, a palos y nos azotan".[712]

Sin embargo, las cartas de los caciques que se pronunciaban por una reducción condicionada y las opiniones en contra de la reducción por las armas del obispo y el provincial, disuadieron al gobernador Delgado de concretar la entrada militar con toda la fuerza con la que se había planeado en la reunión del cabildo de 4 de mayo de 1670. A pesar de las escaramuzas protagonizadas por los indios de Tzuctok y sus aliados, las perspectivas para lograr un avenimiento con la mayoría de los caciques parecían prometedoras. Seguramente los insurrectos veían con buenos ojos las acusaciones que se levantaron contra Flores de Aldana y sus jueces de repartimiento en el juicio de residencia, así como el encarcelamiento y decomiso de bienes de muchos de ellos. El conocido repartidor Antonio González (Culimón) había sido mandado aprehender el 9 de marzo de 1670; para el efecto se comisionó al capitán de la Cámara, quien se apoyó no sólo en soldados españoles sino también en los indios de Hol, que detuvieron a González en un camino cuando trataba de escapar.[713] El proceso

[712] *Ibidem,* Carta de Antonio de Saraos al teniente de capitán general don Francisco de Solís, Popolá, 20 de junio de 1670, ff. 90v-92r.

[713] AGI, Escribanía 317-A, Proceso contra Antonio González, 1670, *tí.* 884r-885v.

en contra de los repartidores fue un aliciente para muchos rebeldes que preferían entablar negociaciones.

De ahí que en una nueva reunión de cabildo celebrada en la ciudad de Mérida el 11 de junio, se decidiera enviar a dos religiosos, fray Cristóbal Sánchez y fray Juan de Sosa, para incursionar en la montaña, aprovechando el acercamiento con los caciques, pero quedó establecido que en esa entrada no participarían españoles ni personas de otros grupos sociales, como lo habían pedido los indígenas. De todas formas, el gobernador mandó hacer 50 *guaypiles* para el caso de que hubiera necesidad de realizar una incursión armada.[714] Fray Cristóbal fue nombrado comisario de la reducción, y a fray Juan de Sosa, quien ya era maestro de novicios del convento de Mérida, se le dio el cargo de notario apostólico. Estos religiosos tendrían la doble tarea de atraer nuevamente al gremio de la Iglesia a los indios apóstatas y convertir a los gentiles, procurando al mismo tiempo "el mayor bien temporal de los indios", al inducirlos a realizar siembras de comunidad, construir iglesias "capaces, lucidas y bien adornadas", e instaurar oficios de república.[715]

Fray Cristóbal y fray Juan llegaron al pueblo de Chekbul del curato de Popolá quizá en los primeros días de julio de 1670 para iniciar su entrada a los pueblos de *pudzanes.* El día 14 escribieron al provincial para informarle que habían enviado a seis indios para conocer la respuesta de los caciques de la montaña, pero que probablemente éstos habían optado por la huida a los montes. De todas maneras planearon salir el día 16 en camino hacia el pueblo de Ychtok, situado a diez leguas.[716] El mismo día 16 el cura de Popolá, Antonio de Saraos informaba desde Chekbul que los padres reductores habían salido ya a la montaña para entrevistarse con los tres caciques que solicitaron religiosos,[717] los de Ychtok, Tanlum y Kukvitz, con la única compañía de dos indios que servían de guías. Este nuevo esfuerzo franciscano fue celebrado por el provincial, fray Juan Bautista Alemán, en una carta al gobernador, en la que asienta cómo por su celo

[714] AGI, México 307, Acta de cabildo de Mérida sobre los alzados de Sahcabchén, Mérida, 11 de junio de 1670, ff. 90r-90v.

[715] AGI, Escribanía 308-A, Patente para la reducción de los indios de las montañas a fray Cristóbal Sánchez, en Información a favor de la sagrada religión de San Francisco, 1670-1680, ff. 642-r-645v. La patente está descrita en José Manuel A. Chávez Gómez, "La custodia de San Carlos de Campeche. Intención franciscana de evangelizar entre los mayas rebeldes. Segunda mitad del siglo XVII" tesis profesional, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1996, pp. 252-256.

[716] AGI, México 307, Carta de fray Cristóbal Sánchez al provincial franciscano, informando de su partida a la montaña, 14 de julio de 1670, ff. 93v-94v.

[717] *Ibidem*, Carta del cura Antonio de Saraos al teniente don Francisco de Solís, sobre la entrada de dos misioneros con los rebeldes, Chekbul, 16 de julio de 1670, ff. *92t-92v.*

apostólico los religiosos acudieron a la empresa "caminando a pie, sin más avío de lo humano que lo que permite la necesidad del cuerpo y ocasiones de celebrar los santos sacramentos".[718] Sin embargo, se enfrentaron además con que la presencia en Chekbul del nuevo guardián de Sahcabchén, fray Diego Amigón, ocasionó la huida de muchos de sus habitantes.[719]

El 1o. de agosto el cura Saraos ya tenía noticias de los avances en la reducción y mandó una carta al teniente de gobernador de la villa de Campeche, Francisco de Solís Osorio, para informar que fray Cristóbal y fray Juan habían tardado ocho días en llegar al pueblo de Ychtok, después de pasar penalidades por las lluvias y la áspera vegetación y de sufrir tres días de hambre porque se les agotaron los bastimentos. Fueron bien recibidos en Ychtok, según la reseña de Saraos, quien apuntaba:

> Dicen los religiosos que recibieron estos indios mucho gusto y contento con la llegada de estos religiosos, a los cuales no sabían qué de regalos hacerles, donde quedan dichos padres reductores hasta ver la respuesta de los demás caciques a quienes ha escrito que son de los ranchos de Bolonpetén, Sacpetén y otros, que son los que replican y no quieren paces sino que publican guerra.[720]

Desafortunadamente no se conoce con precisión el derrotero que siguieron los frailes reductores en los pueblos de la montaña durante esa expedición, pero un escrito de fray Cristóbal al provincial, el 15 de agosto de 1670, da cuenta de que estuvieron en Ychtok sólo seis días y se trasladaron al pueblo de Chumpucté, en donde se congregaron 500 fugitivos de doce ranchos al mando de sus caciques. La misión de los frailes parecía avanzar sin contratiempo hasta que llegó a ese pueblo el cacique Gaspar Puc de Bolompetén acompañado por los indios de cuatro rancherías rebeldes, que se dieron a la tarea de hostigar a los religiosos hasta echarlos de Chumpucté. Rescatados por indios fieles, los frailes se refugiaron en una milpa hasta que los rebeldes abandonaron el pueblo reducido. Seguramente no era factible que Sánchez y sus compañeros permanecieran en el área, ya que fueron trasladados, a través de un río muy caudaloso, hasta el lejano pueblo de Nacab, en una travesía que duró dos días. En ese sitio

[718] *Ibidem,* Carta de fray Juan Bautista Alemán al gobernador sobre la entrada de los frailes, 29 de julio de 1670, ff. 92v-93r.

[719] José Manuel A. Chávez Gómez, *op. cit.,* p. 256.

[720] *Ibidem,* Certificación del escribano real Joseph Martín de Herrera de capítulo de carta para poner en autos del cura de Popolá Antonio de Saraos, Mérida, 10 de agosto de 1670, ff. 95r-9Jv.

esperaron la respuesta de los principales líderes de la sublevación que llegó, en una carta, a los 20 días. En su misiva, fray Cristóbal advertía el pésimo estado de los caminos, señalaba la actividad de los rebeldes enemigos de la reducción y pedía que el obispo y el gobernador escribieran de nuevo a los caciques alzados para ayudarle en la empresa. Informaba también que fray Domingo -que se uniría a los misioneros en algún momento- se encontraba enfermo "de melancolía de verse por acá".[721]

La esperada respuesta llegó desde Tzuctok y generó la esperanza de que, en palabras de fray Cristóbal, el triunfo de la cruz estaba cerca. Al menos cuatro caciques de pueblos importantes se habían reunido a deliberar y decidieron pactar la paz con los misioneros: don Juan Yam, de Tzuctok, don Bernardino Ho, del "gran pueblo de Mulixtum", Francisco Tilam y Agustín Tzuc. Ellos decidieron enviar una comitiva a buscar a los religiosos, a los que pedían ir a Tzuctok a leer las cédulas "de nuestro rey y señor y con ellas tengamos algún consuelo", en alusión, seguramente, a las órdenes reales que prohibirían los odiados repartimientos. Les prometían plena seguridad, pero advertían que el cacique Puc de Bolompetén continuaba intrigando en su contra. Por último afirmaban que en Tzuctok se estaban congregando los indios Nacab, Tamlum, Kukvitz, Cayab y Cuyab.[722] Es evidente una división entre los caciques alzados al afrontar la avanzada misionera en la montaña, pero, al parecer, la mayoría se inclinaba ya por aceptar la presencia de los frailes e iniciar algún tipo de negociación. A la primera siguieron otras tres misivas indígenas desde Tzuctok, dirigidas al mismo fray Cristóbal y hechas de mano del escribano Mateo Zulú. Por ellas sabemos que los misioneros, quizá por recelo, no llegaron a la capital rebelde y por el contrario se trasladaron al pueblo de Chunyá. En uno de esos documentos, el *batab* Yam indica que se había construido una iglesia en Sayab, en donde esperaba al fraile "para que se me aquiete el corazón y tú tengas gusto". Se deja entrever la rivalidad existente entre los indígenas libres, al grado que Yam promete enviar a un principal para acompañar y proteger a fray Cristóbal en el recorrido. Los otros dos escritos reiteran la petición y aluden al escaso éxito conseguido por los misioneros en la reducción, por lo que ya pensaban salir de Chunyá. Don Juan Yam expresa: "¿por qué te has de ir padre?, ven acá porque he atado una

[721] AGI, México 308, Carta de fray Cristóbal Sánchez desde Nacáb, en Informe del comisario general de San Francisco al rey, 15 de agosto de 1670, ff. 2r-v. para mayor información véase José Manuel A. Chávez Goméz, *op. cit.,* pp. 259-261.

[722] *Ibidem,* Carta de cuatro caciques de la montaña, en Informe del comisario general de San Francisco al rey, Tzuctok, s/f, ff. 2v-3r.

iglesia aquí en este pueblo de Sayab para que digas misa y luego que vengas te ataremos tu casa para que duermas".[723]

Para un conocedor de las motivaciones de los *pudzanes*, como era fray Cristóbal, tenía que ser obvio que la reducción afrontaría dos cuestionamientos en el seno de la sociedad española de Yucatán. El primero consistía en considerar si se podría permitir la permanencia de huidos en sus pueblos de la montaña o tendrían que abandonarlos para volver a sus lugares de origen. El segundo planteaba la disyuntiva de si los indios reducidos quedarían en manos de la Corona o de los encomenderos particulares. Desde luego los franciscanos se pronunciaban por la pacificación evangélica, por mantener los pueblos de la montaña y por entregar a los indios al ámbito de jurisdicción directa de la Corona, aun cuando los gobernadores se inclinaban porque los indios regresaran a sus pueblos de nacimiento y por tanto quedaran en manos de los encomenderos privados.[724] En los hechos, la cancelación de una guerra de reducción y castigo y el intercambio epistolar entre los caciques, los religiosos y el gobernador, permitió llegar a un entendimiento para restaurar la paz en la frontera colonial sin mayores disrupciones para la provincia. Fray Cristóbal había decidido retornar a Campeche, con los líderes Ychtok, Kukuitz y Tanlum, que aceptaron la reducción, en donde se concertó una reunión de los indígenas con el gobernador Escobedo, en la que se hicieron varias concesiones a los alzados. Poco después los indios regresaron a sus pueblos de la montaña. Se nombró como nuevo notario apostólico, en sustitución de fray Juan de Sosa, a fray Diego de Viana, quien acompañó a fray Cristóbal a su regreso a la montaña hasta el pueblo de Ychtok. Y en este lugar posiblemente recibieron otra carta de los líderes de la sublevación, de los pueblos de Bolonpetén, Chunpucté y la capital Tzuctok.[725]

Los resultados de la actividad de los franciscanos entre los pueblos de la montaña se hicieron palpables en el corto plazo, ya que el 24 de enero de 1671 un importante grupo de 30 caciques de seis asentamientos alrededor del río Candelaria propusieron al nuevo gobernador, Fernando Francisco de Escobedo, las condiciones básicas de una capitulación, en la que los indios quedarían asentados en sus pueblos, pagarían tributos al rey, y se cancelarían los servicios personales y los repartimientos. Incluso un gru-

[723] *Ibidem*, Tres cartas de don Juan Yam a fray Cristóbal Sánchez desde Tzuctok, en Informe del comisario general de San Francisco al rey, s/f, f. 1r.

[724] AGI, Escribanía 308-A, Provisión del virrey de México de 26 de mayo de 1671, Consulta del padre comisario de 18 de marzo de 1671 y respuestas del fiscal, en información a favor de la sagrada religión del Señor San Francisco, ff. 645v-652v.

[725] José Manuel A. Chávez Gómez, *op. cit.*, pp. 262-265.

po de esos caciques viajó a la ciudad de Mérida a entrevistarse con el gobernador. La capitulación, sólo con algunas modificaciones, fue redactada por Escobedo y aceptada por los caciques.[726]

Los *cbuntanes* habían expuesto de manera frontal los motivos del éxodo indígena, sintetizados en el excesivo pago de tributos y limosnas que, unidos a los repartimientos y a las tandas de semaneros que enviaban para el servicio de los españoles, dejaban exiguas las capacidades de reproducción de las repúblicas. Pero, entre líneas, en los documentos se puede leer también un reclamo por la injerencia de los españoles en sus espacios de autonomía, y de manera especial en sus formas de organización social. No hay duda de que las demandas mínimas de los rebeldes para aceptar el regreso a la sociedad colonial consistían en la disminución de las cargas forzosas, sobre todo de aquellas que no eran fijas como era el caso de los repartimientos, e insistían en la garantía de que los caciques de la montaña mantendrían el control de sus *macehuales* y dispondrían de libertad para el manejo de sus pueblos y parcialidades, prerrogativas necesarias para ejercer el control cultural.

El escrito de los caciques del río fue el resultado de una conferencia que efectuaron "todos juntos y congregados" los *batabes* y principales de "los parajes que estamos alrededor del río", probablemente en el pueblo de Tinacab. Ofrecían pagar el tributo a la Corona en señal de sujeción y las limosnas a los religiosos, pero de acuerdo con la cuota antigua que se aplicaba en la época en la que sus antepasados aceptaron la reducción promovida por los franciscanos y que sumaba un total anual de seis reales. Pero, en contrapartida, demandaban permanecer en sus asentamientos, argumentando que se encontraban en buenas tierras para el cultivo de las milpas de maíz y pedían la cancelación de la tanda y los otros servicios personales para ellos y sus descendientes, ya que "solamente admitimos el servicio de Dios y del rey". Desde luego se negaban a aceptar cualquier tipo de repartimiento, con la reiterada amenaza de escapar otra vez y remontarse aún más en la montaña.[727] Hay que destacar la exigencia de los indígenas de pagar los tributos a la Corona en dinero y no en especie para evitar de esa manera la especulación de los cobratarios y para aprovechar el comercio que se desarrollaba en la región. Los gobernadores Frutos Delgado y Escobedo cedieron a la mayoría de las peticiones

[726] AGI, Escribanía 308-A, cuaderno 10, Ofrecimiento condicionado de sujeción de varios caciques de la montaña y capitulaciones otorgadas por el gobernador Francisco de Escobedo, Mérida, 24 de enero de 1671, ff. 28v-31r.

[727] *Idem.*

indígenas relativas a la disminución de las cargas tributarias y a la cancelación de los servicios personales y los repartimientos. También les aseguraron a los indígenas que quedarían encomendados a la Corona para no tener tratos con los encomenderos privados.

Pero aún faltaba por dilucidar la cuestión más importante: la permanencia de los indígenas en sus asentamientos de la montaña o su traslado a otros pueblos en la zona colonial. Para los sublevados esta cuestión era vital, ya que representaba la disyuntiva de la permanencia o el riesgo de la desarticulación política. Sin embargo, en 1671 la tensión en la frontera colonial estaba en franca disminución y los ataques de los alzados eran esporádicos. No cabe duda que la actividad de fray Cristóbal estaba rindiendo sus frutos entre los caciques de la montaña. Por otra parte, tanto la Audiencia de México como la propia Corona se pronunciaron en contra de una entrada militar de reducción, por lo que quedaban pocas alternativas para concluir el conflicto en la contraparte española.

El gobernador Escobedo contestó la solicitud de un pacto de reducción en la tradición de las primeras congregaciones de conquista. Entre las peticiones del gobernador estaba la restitución de las indias que se habían llevado por fuerza a la montaña, regresándolas a sus pueblos. Solicitaba a los indios firmantes del pacto de paz que no permitieran la entrada de otros indios de las repúblicas indígenas del norte de Yucatán a sus comunidades. En su propuesta se permitiría a los habitantes que hubieran escapado en 1668, o con anterioridad, permanecer en sus pueblos y ranchos de la montaña, pero los de reciente ingreso debían retornar a sus pueblos de origen. Los indios que tuvieran menos de tres años de haber escapado podrían retornar individualmente a sus pueblos de origen o volver como parcialidades para poblarse en donde quisieran, "poniéndoles cacique de los que con ellos vinieren y permiso que en dos años no paguen tributo". De esta manera se zanjaba el problema decisivo y se precipitaba la pacificación. Los indios se obligaban a colaborar con quienes se enviara a buscar a los huidos recientes y a devolver a aquellos que en adelante huyeran y quisieran asentarse en esa región. Se intentaba, en la capitulación, establecer una barrera de contención para afrontar el problema secular de la provincia: la huida de los indios de sus repúblicas.

La capitulación establecía que los pueblos y ranchos de 1a montaña quedarían como encomiendas del rey, pagando cada tributario nada más seis reales anuales, cuando en los pueblos del norte se pagaban 12. En todos los pueblos se construirían iglesias y casas para los ministros, y los indios tendrían que sostener con limosnas y servicios a "sus padres espirituales", al

estilo y costumbre de toda la provincia. Se formarían además los cabildos que debían acudir a la ciudad de Mérida para su registro y se comenzaría a llevar un libro de las reuniones y elecciones. También se estipulaba la apertura de caminos para estimular el comercio y facilitar la explotación de la cera silvestre a los indios de todos los pueblos de la provincia, y de manera especial se pedía la apertura de un camino a la provincia de Tabasco. Se cancelaban los oprobiosos servicios personales, aunque se pedía el establecimiento de mesones para el descanso de los peregrinos y comerciantes en su ruta a Tabasco, cuyos servicios serían retribuidos de acuerdo con un arancel. En la propuesta del gobernador se perdonaban, desde luego, todos los delitos cometidos durante los años de la sublevación. Este mismo ofrecimiento de capitulación fue enviado al *batab* Juan Yam de Tzuctok y a don Mateo Canché, los caciques con mayor influencia en las otras áreas de la montaña.[728] Según Chávez Gómez, los frailes habrían llegado al pueblo de Chunpucté a fines de diciembre de 1671, en donde posiblemente se entrevistaron con los caciques don Juan Yam, de Tzuctok, Francisco Puc, de Bolonpetén y Francisco Piste, de Thub. En ese lugar se acordaría la reducción de los más importantes bastiones rebeldes.[729]

La capitulación de los pueblos y ranchos de la alianza del río llegó a feliz término, y también la de los demás pueblos, incluyendo Tzuctok y el pueblo de Sayab, que permaneció poblado a pesar de la reducción de don Pablo Couoh. Así se demuestra en los recibos de los primeros tributos que pagaron por adelantado diez pueblos de la montaña el 2 de enero de 1673, pago que debía realizarse hasta el mes de junio del mismo año,[730] pero que los indios prefirieron efectuar antes de tiempo para consolidar el acuerdo de convertirse en tributarios de la Corona. De acuerdo con los términos de la capitulación, estos tributos correspondían a cerca de 540 indios tributarios, lo que indica que muchos, seguramente la mayoría, prefirió mantenerse en libertad.

Lo más probable es que la reducción implicara la sujeción o incluso, en algunos casos, el traslado de los indios de los ranchos a los pueblos mayores o cabeceras, que son los que aparecen como los que pagan los tributos y en donde residía el cacique principal y se estableció el cabildo. Las advocaciones muestran la actividad de los religiosos doctrineros para asegurar la evangelización. Pero la historia posterior demuestra que se trata-

[728] *Idem.*

[729] José Manuel A. Chávez Gómez, *op. cit.*, p. 269.

[730] AGI, Escribanía 308-A, Recibos de las primeras tributaciones hechas por los pueblos de la montaña. Mérida, enero de 1673, ff. 34v-36v.

TABLA 13

PRIMEROS TRIBUTOS DE LOS PUEBLOS DE LA MONTAÑA, 1673

Pueblo	*Tributo de 1/2 año*
San Juan Chunmul	9 pesos
San Antonio Tinacab	27 pesos, 6 tomines
San Juan Tix kukvitz	7 pesos, 6 tomines
Santa María Chunhaz	18 pesos, 7 tomines
San Carlos Chunyá	39 pesos
San Pedro Panbilchén	24 pesos
Santa María de la Concepción Sayab	[...]
San Juan Tzuctok	29 pesos, 1 tomín
San Pedro Panbilchén[731]	37 pesos
San Buenaventura Tanlum	10 pesos, 4 tomines

ba, en realidad, de una reducción inconclusa, ya que, aunque en menor medida que en los años de la sublevación, la migración indígena a los pueblos de la montaña siguió como una constante.

Después de concretar su labor en el área del Candelaria, fray Cristóbal continuó su avance hacia los pueblos más cercanos al río Usumacinta, y se estableció en Chunyá. Así se desprende de la declaración de Bernardo de Magaña, quien se perdió al realizar un viaje entre el partido de Usumacinta y Mérida. Asegura que llegó a Tepompri *[sic],* el "primer pueblo de la montaña", en donde encontró que los indios se habían pacificado y lo auxiliaron a ir al pueblo de Chunyá, situado cuatro leguas "río abajo", en donde estaba fray Cristóbal Sánchez acompañado por fray Ignacio de Ojeda. Magaña relata que la tarde que estuvo en ese lugar pudo observar que los indios se daban a la tarea de construir la iglesia y que para poder seguir su camino por los pueblos recientemente reducidos, fray Cristóbal lo proveyó de una carta. Así pudo pasar por Macab, Panbilchén, Ychtok y otros sitios ya reducidos.[732]

Estando en el área de Chunyá y Tepompri, el fraile recibió una petición de parte de los caciques y principales del pueblo de Petenecté que, de acuerdo con una carta escrita el 9 de julio de 1671 por el padre Nicolás

[731] En el documento original, San Pedro Panbilchén aparece dos veces con cantidades diferentes, quizá por tratarse de dos parcialidades distintas aunque con el mismo santo patrono.

[732] AGI, Escribanía 308-A, Declaración del sargento mayor Bernardo de Magaña en favor de los franciscanos, Mérida, 6 de diciembre de 1680, ff. 711r-713r.

de Carrión, quien se decía "desterrado", afrontaron una entrada militar de soldados de Tabasco que destruyó ese pueblo y dio muerte a numerosos indios. Los soldados se llevaron las imágenes y los libros y destrozaron las iglesias de los pueblos del partido de río Usumacinta por orden del vicario de Tabasco. Dice el padre Carrión que fray Cristóbal arribó por caminos desconocidos, "de pie y desnudo, padeciendo incomodidades y hambres a la inclemencia del cielo", y que llegó a los pueblos de Canizán, Petenecté y Tenosique predicando y bautizando, y que en el pueblo de Petenecté "quitó, deshizo y destrozó mezquita pública, ídolos, idolatrías, adoraciones bárbaras del demonio que algunas he visto yo en Tenosique".[733] Aparentemente fray Diego de Viana acompañó a Sánchez en esa incursión.[734] En el archivo de la orden franciscana se conservaba la carta del cura Carrión que fue usada, en 1696, como una de las pruebas esgrimidas en contra del obispado para conseguir la patente de la conversión de los itzaes.[735] Fray Cristóbal debió permanecer en la región del Usumacinta y áreas adyacentes durante mucho tiempo, ya que así lo refieren varios testigos y se conoce una carta que le fue enviada el 30 de diciembre de 1671 por los caciques de Nohdzic, Petenecté, Canizán y Santa Ana, cuando se encontraba predicando en el pueblo de Pom,[736] sin duda el pueblo que Magaña refiere como Tepompri y que probablemente estuvo ubicado en la laguna del mismo nombre y cerca o en el lugar que ocupara Xicalango.[737]

Como se ha señalado, la conmoción provocada por la sublevación de la montaña se extendió hasta los pueblos del partido del río Usumacinta, en donde los sublevados encontraron protección auspiciada por los caciques del área, como lo demuestra la comunicación de fray Gerónimo Boza de septiembre de *1669.*™ Pero esa simpatía por los rebeldes les acarreó numerosos problemas a esos pueblos, por el peligro de una entrada militar de los españoles con el propósito de reducir a los sublevados que hubieran podido avanzar hacia esa zona. Algunos de estos problemas se expresan en dos cartas de los caciques de los cinco pueblos del partido del

[733] *Ibidem,* Carta de Nicolás de Carrión el 9 de julio de 1671, Tenosique, en Información a favor de la sagrada religión del señor San Francisco, ff. 673r-675r.

[734] Francisco Aveta, *Último recurso de la provincia de San José de Yucatán sobre diferentes doctrinas, que con violentos despojos, unos con mano de justicia y otros sin ella, se han usurpado a dicha provincia* (impreso) Biblioteca Nacional de Madrid, 1680, f. 166r.

[735] AGI, Patronato 237, Alegato de los franciscanos ante el gobernador, Mérida, 17 de enero de 1696, f. 473v.

[736] AGI, Escribanía 308-A, Carta de los caciques de Nohdzic, Petenencté, Canizán y Santa Ana a fray Cristóbal Sánchez, 30 de diciembre de 1671, ff. 758v-759v.

[737] Scholes y Roys consideran que Pom es el asiento referido en la relación de don Pablo Paxbolón como Pomeba. Sugieren que pudo haber sido el nombre antiguo de Xicalango, *op. cit.,* pp. 289 y 300.

[738] AGI, Escribanía 318-A, Declaración de fray Gerónimo Baeza ante el obispo..., ff, *389v-390v.*

río Usumacinta, escritas el 30 de diciembre de 1671. La primera, como se ha visto, estuvo dirigida a fray Cristóbal Sánchez y la otra al gobernador de la provincia. En el documento escrito a fray Cristóbal le solicitaban que fuera a hacerse cargo de la evangelización de esos lugares y dan cuenta de la libertad en la que vivían.[739] A pesar de que nominalmente tenían un cura y dependían de Villahermosa, en realidad se mantenía escasa comunicación con ellos. Esos asentamientos marcaban, en el extremo suroeste de la península de Yucatán, la frontera étnica y cultural de los mayas yucatecos y en ellos vivían los descendientes de muchos fugitivos de décadas anteriores. Sin embargo, en los últimos meses de 1671, los líderes de esas comunidades estaban preocupados por la entrada de los españoles para la reducción armada de los indios libres y consideraron necesario pedir un misionero para reiterar su adhesión a la Corona y a la religión cristiana. Incluso un grupo de principales de esos pueblos, entre 20 y 30, acompañados por fray Cristóbal Sánchez, acudió a la ciudad de Mérida a entrevistarse con el gobernador Francisco de Escobedo.

En la segunda carta, dirigida al gobernador de la provincia, los caciques de los pueblos del Usumacinta denunciaban al padre Nicolás de Carrión por haber violado las costumbres de los indios y retirado los ornamentos de la iglesia por temor a los indios de la montaña.[740] Su queja está escrita en los términos siguientes:

> Señor, ya un año y dos meses que nos dejó nuestro ministro, no nos viene a decir misa ni viene a bautizar nuestros hijos y se mueren los indios sin confesión, y la causa de esto es haberse retirado nuestro ministro el padre Cano, que fue cuando llegó el padre Nicolás de Carrión que enviaste a que nos administrara, porque tiene muy mala condición con los indios, no le oímos buenas palabras de su boca y nunca tuvimos gusto y no puede un sacerdote decir lo que dice por los indios, porque admitió los cuentos y chismes que le dicen los españoles y nunca quiso atender a las cosas de los indios como se estilaba entre nosotros.[741]

El contenido de esta carta tiene un fuerte acento de segregación étnica, ya que es reiterada la negativa de los caciques a aceptar cualquier trato con

[739] AGI, Escribanía 308-A, pieza 6a., Carta de los indios de la montaña a fray Cristóbal Sánchez, 30 de septiembre de 1671, *tí.* 758v-759v; Véase Ruz, *Un rostro encubierto. Los indios del Tabasco colonial*, en *Historia de los pueblos indígenas de México*, CIESAS-INI, México, 1994, pp. 155-156.

[740] AGI, Escribanía 308-A, pieza 16, Carta de los indios de la montaña al gobernador de Yucatán, 30 de septiembre de 1671, ff. 759v-762r.

[741] *Idem*.

españoles, negros y mestizos, una característica compartida por todos los caciques de los pueblos de la montaña. Así, advertían al gobernador sobre la actitud negativa del padre Carrión:

> ...porque nosotros, señor, no estamos revueltos con negros ni con españoles ni mulatos, ninguno de este género vive entre nosotros. Y por esto empezó [a] acarrear todos los ornamentos de las iglesias y todo cuanto había para pasarlo a otra iglesia de otro pueblo, y esto señor fue causa de miedo porque salían indios de la montaña mas nunca le hicieron mal ninguno y no tenemos la culpa. Por eso nos quiso mal y nos aborreció y suspendió de venir a decirnos misa, lo que [...] quiere señor que ha de venir y que le esperemos con mucha cantidad de negros y mulatos a darnos guerra y a destruirnos y por eso no lo recibimos porque quería entrar entre nosotros con guerra -con negros y mulatos- y porque no quisimos que entrara nunca vino.[742]

Estos caciques no dudaban en llamarse cristianos y decir que estaban acostumbrados a vivir bajo campana y bajo el amparo del rey, cultivando sus *cacaotales* para sustentarse y pagar sus tributos. Pero denunciaban con firmeza la entrada armada de 20 negros enviados por el alcalde mayor de Tabasco, que mataron a siete indígenas y se llevaron a varias mujeres.

En los documentos de estos pueblos se incluye una lista de principales encabezadas por el gobernador don Raphael Canye, sin duda una de las figuras de mayor influencia en esa región, que incluía a los pueblos de Santa Ana, Canizán, Nohdzic, Petenecté y Tamulté.[743] Por los apelativos de esos principales parece claro que se trataba de indios yucatecos que se habían integrado a los pueblos de esa región en décadas anteriores y de indios de filiación chontal, algunos con apellidos nahuas y otros que habían adoptado ya apelativos españoles.[744]

Con el acercamiento de los caciques del río Usumacinta prácticamente la sublevación de la montaña se dio por concluida. Pero los víncu-

[742] *Idem*.

[743] Véase AGI, Escribanía 308-A, Testimonio de las cartas de los indios de las montañas y diligencias de fray Cristóbal Sánchez, 1671-1678, ff. 757r-76Sv. La lista de los principales de esos pueblos es la siguiente (se acompañan con una (ch) los apelativos chontales y con una (n) los del náhuatl). Los demás tienen patronímicos maya yucatecos: Don Rafael Canye (ch), gobernador; Gerónimo Cauich, Miguel Couoh, alcaldes; Bernardino Yam, Bentura Ek, regidores; Juan Canye (ch), Juan Pérez, alcaldes; Bartolomé Sánchez, Andrés Chan, regidores; don Julio Acat (n) gobernador; Diego Kau, Domingo Mas, alcaldes; Luis Palzin (n), Pablo May, regidores, Juan Mendoza, Sebastián Gómez, alcaldes; Pedro Jiménez, regidor; Gaspar Couoh, alcalde; Antonio Couoh, Pedro Chuc.

[744] Scholes y Roys, *op. cit*, pp. 30-31, aseguran que los chontales tomaron pronto apellidos españoles.

los políticos y religiosos entre los pueblos reducidos y las autoridades de la provincia apenas y alcanzaron el mínimo indispensable. Gracias a su esfuerzo los asentamientos de indios fugitivos lograron preservar importantes espacios de autonomía, aun cuando adoptaron el formato de pueblos cristianos con cabildo y vida en policía. La vigilancia sobre ellos se dificultaba por la distancia y la dispersión y los misioneros apenas lograron mantener contacto con sus dirigentes. Así se pone de manifiesto en dos escritos de los indios de Petenacté y Nohdzic, fechados el 24 de enero de 1762. Se trata de un mismo texto sólo con ligeras variaciones dirigido a fray Cristóbal Sánchez que, a la sazón, se encontraba en el pueblo y convento de Pom. El primero, de San Pedro Petenacté, aparece firmado por el cacique don Juan Acté y el cabildo, sirviendo Francisco Tec Pat como escribano, y esta dedicado a solicitar la visita del franciscano para lo que le envían como regalo un *zonte* de cacao. El segundo escrito corresponde a San Juan Bautista Nohdzic a cargo del gobernador don Diego Acat.[745]

De todas maneras, a pesar de que en el mes de enero de 1673 una decena de los pueblos de la montaña comenzó a pagar tributo al rey, la región que abarcó la sublevación continuó siendo el refugio de los indios y el escenario donde la población indígena mantuvo importantes espacios de libertad. Esta situación se evidencia porque se consideró necesario continuar con las tareas de reducción, por lo que el obispo Cifuentes nombró a fray Cristóbal Sánchez como vicario foráneo el 30 de enero de 1673 y le impartió las órdenes y condiciones que debía seguir en la reducción y evangelización de los indios de la montaña. El obispo señalaba, en principio, que los fugitivos eran indios católicos en peligro de ser contagiados por los gentiles y que habían cometido "un breve error". La tarea de los reductores consistiría en la "restauración" de los indios católicos y la "reducción" de los gentiles por medios pacíficos. Nombra a fray Cristóbal juez eclesiástico de los partidos de la montaña, que comprendían los de Sahcabchén y Popolá, y le entrega por escrito el permiso para administrar los sacramentos y explicar el evangelio a los indios. Como juez se encargaría de conocer las causas y dictar sentencia, excepto en los casos graves y en lo concerniente a la idolatría, hechicería y brujería, en las que debería hacer la información breve y sumaria y remitirla a Mérida. También se le advertía de la existencia de clérigos y religiosos viandantes en la provincia, a quienes debería examinar sus títulos y de ser correctos permitirles la estancia en los pueblos por un máximo de tres días. De

[745] AGI, México 308, Cartas de los indios de los pueblos de Petenacté y Nohdzic a fray Cristóbal Sánchez, en Informe del comisario general de San Francisco al rey, 24 de enero de 1672, ff. 1r-v.

manera especial se le encargaba que vigilara el bienestar de los indios, haciendo que cultivaran sus milpas de comunidad, que construyeran sus iglesias grandes y bien adornadas y que aprendieran oficios.[746] La actividad como ministro de reducción de fray Cristóbal se prolongó cuando menos hasta diciembre de 1673, de acuerdo con la memoria de indios bautizados de la montaña que presentó en sus probanzas.[747] Posteriormente su actividad apostólica lo llevó a ser ministro provincial de los franciscanos de Yucatán. A mediados de ese año el tiempo de la sublevación parecía haber concluido e incluso la reina envió un agradecimiento a los franciscanos de Yucatán, por su empeño en lograr la reducción.[748]

La memoria de los indios bautizados en los asentamientos de la montaña por fray Cristóbal abarca desde su partida de Popolá en julio de 1670 hasta el 12 de diciembre de 1673 y da cuenta de 428 indígenas que recibieron ese sacramento (véase tabla 14). Aunque no contiene el nombre de los pueblos la información nos sugiere que se trata al menos de Chunyá, Pom, Macab, Panbilchén, Ychtok, Tinacab y Tucun, debido a que son lugares en los que estuvo fray Cristóbal y a que 10 de los *batabes* y principales que firmaron la capitulación de enero de 1671 aparecen en la matrícula, entre ellos don Diego Euan de Chunyá. Este documento sólo incluye con el título de don a otro indígena llamado Juan Bas. La memoria contiene los nombres de los padres, la mayoría de ellos *pudzanes* y en 286 casos aparecen las edades de los indios bautizados. Suponemos que los bautismos en los que no se apuntó la edad corresponderían a los recién nacidos.[749] Las edades de los indios convertidos oscilan entre menos uno y 20 años y permiten vislumbrar la dinámica y los ritmos del éxodo maya a la zona de la montaña, ya que se trata de toda una generación de personas que nacieron en esa zona. En la tabla 15 se ofrece el número de indios bautizados por edad y sexo.

En un primer rango de edades, de menos de uno a cinco años, podemos ubicar a los menores que nacieron en los asentamientos libres durante los años de la sublevación, esto es, a partir de 1668, y representan el 88.78 por ciento de los bautizados. En la mayoría de los casos se trata de los hijos de indígenas que escaparon motivados por las exacciones del gober-

[746] AGI, Escribanía 308-A, Título de vicario foráneo a fray Cristóbal Sánchez, 30 de enero de 1673, Mérida, en Información a favor de la sagrada religión del Señor San Francisco, ff. 680v-683r.

[747] *Ibidem*, Memoria de los indios que se han bautizado en las montañas y nueva conversión desde 1670 hasta 1673, ff. 654v-668r. El documento contiene un total de 433 indios bautizados, de los cuales se pudieron leer sólo 428 nombres.

[748] *Ibidem*, Real cédula dando las gracias a los franciscanos de Yucatán, Madrid, 16 de mayo de 1673, ff. 1143r-v.

[749] *Idem*.

TABLA 14

FRECUENCIA DE LINAJES ENTRE LOS INDIOS BAUTIZADOS POR FRAY CRISTÓBAL SÁNCHEZ, 1670-1673

(H= Hombres, M= Mujeres)

Patronímico	*H*	*M*	*Total*
Chan	23	23	46
Mo	10	12	22
May	4	18	22
Dzul	5	14	19
Canche	7	11	18
Uc	6	10	16
Pot	8	7	15
Ku	4	10	14
Euan	9	5	14
Canul	3	11	14
Chi	5	7	12
Puc	3	8	11
Catzim	4	7	11
Cen	4	6	10
Ceh	8	2	10
Balam	5	5	10
Ake	5	5	10
Chuc	4	5	9
Ek	4	4	8
Camal	4	4	8
Xuchit	1	6	7
Tec	2	5	7
Can	3	4	7
Bas	4	3	7
Tun	2	5	7
Sulu	3	3	6
Pech	2	4	6
Pat	3	3	6
Noh	3	3	6
Kuk	2	4	6
Chay	2	4	6
Chablé	2	4	6
Yam	2	3	5
Xol	1	4	5
Puch	2	3	5
Na	2	3	5
Mamas	2	3	5
Huchim	1	4	5
Hau	1	4	5
Cauich	2	3	5
Pantí	1	4	5
Ya,Yah	3	1	4
Uh	4	-	4
Tzis	-	4	4
Lesean	2	2	4
Keb	2	2	4
Itzá	2	2	4

Patronímico	H	M	Total
Dzib	3	1	4
Chim	2	2	4
Cab	1	3	4
Mendoza	2	2	4
López	1	3	4
Uzmati	-	3	3
Tzuc	2	1	3
Quime	1	2	3
Pol	-	3	3
Kantun	3		3
Ac	1	2	3
Homa	-	3	3
Zelut	1	1	2
Uicab	1	1	2
Tzipac	2	-	2
Tzacum	2	-	2
Tuz	1	1	2
Tuim	-	2	2
Quez	1	1	2
Piste	-	2	2
Mukul	1	1	2
Mian	1	1	2
Kuyoc	1	1	2
Hoil	2	-	2
Dzel	1	1	2
Cutz	2	-	2
Coyí	1	2	2
Couoh	2	5	2
Coba	-	2	2
Batún	-	2	2
Pérez	1	1	2
Zu(?)	-	1	
Zi	1	-	
Ye	-	1	
Yc	-	1	
Xut	-	1	
Xul	-	1	
Xoc	1	-	
Xiu	-	1	
Xece	-	1	
Un	-	1	
Uicab	-	1	
Ucan	1	-	
Tzum	-	1	
Tzipat	1	-	
TxPatzim	-	1	
Tutul	-	1	
Tinal	1	-	
Tilam	1	-	
Tepal	1	-	
Tep	-	1	
Tau	-	1	
Tamay	1	-	1

TABLA 14 *(Continuación)*

Patronímico	H	M	*Total*
Tacu	1	–	
Tab	1	-	
Puz	-	1	
Paz	-	1	
Patzim	-	1	
Paredes	–	1	
Pacab	-	1	
Miz	–	1	
Mis	-	1	
Mauca	-	1	
Matiz	-	1	
Martín	-	1	
Manche	-	1	
Maman	1	~	
Kumun	1	-	
Kamun	-	1	
IxMaman	-	1	
Ix	–	1	
luit	-	1	
Huim	1	–	
Huh	1	–	
Ho	1	-	
Hcuh (?)	-	1	
Eb	-	1	
Cuz	-	1	
Cua	1	-	
Coil	-	1	
Cocora	1	-	
Cima	1	-	
Chuil	1	-	
Chuc	1	-	
Choy	-	1	
Chel	-	1	
Cat	-	1	
Cal	–	1	
Cahum	1	–	
Cahouy	1	-	
Cah	1	-	
Ba	-	1	
Ahi (?)	1	-	
Acat	1	-	
Cruz	-	1	
Méndez	-	1	
Lorenzo	-	1	
García	-	1	
Sosa	-	1	
Polanco	–	1	
Bautista	1	–	
Total	239	372	611

Fuente: AGI, Escribanía 308-A, Memoria de los indios que se han bautizado en las montañas *y* nueva conversión desde 1670 hasta 1673, ff. 654v-668r.

TABLA 15

INDIOS BAUTIZADOS EN LA MONTAÑA, POR EDAD Y SEXO, 1670-1673

Edades	*Varones*		*Mujeres*		*Total*	
Años	*Absolutos*	%	*Absolutos*	%	*Absolutos*	%
Menos 1	73	17.05	69	16.12	142	33.17
1	51	11.9	39	9.11	90	21.02
2	29	6.77	30	7.00	59	13.78
3	19	4.43	24	5.60	43	10.04
4	12	2.80	11	2.57	23	5.37
5	13	3.03	10	2.33	23	5.37
6	7	1.63	6	1.40	13	3.03
7	8	1.86	7	1.63	15	3.50
8	3	0.70	2	0.46	5	1.16
9	4	0.93	2	0.46	6	1.40
10	-	-	1	0.23	1	1.23
11-15	2	0.46	1	0.23	3	0.69
16-20	3	0.70	2	0.46	5	1.16
Total	224	52.33	204	47.66	428	100.00

nador Flores de Aldana, aunque también se incluyen los hijos menores de indios con mayor tiempo de haber escapado de sus pueblos de origen. En cambio, el segundo grupo de edades, de seis a diez años, 9.6 por ciento, se puede explicar como el producto de un movimiento migratorio precursor de la sublevación, el despertar de la conciencia étnica de que el acuerdo con los españoles entraba en una profunda crisis. Es el tiempo de la huida de personajes como el *batab* Juan Yam y Francisco Puc, cuyos hijos nacieron básicamente en la región de emancipación. Los integrantes de ambos grupos de edad se encontraban en la montaña en un periodo de socialización, esto es, de exposición durante la edad temprana a un grupo social en el que se estaban renovando costumbres e instituciones antiguas.[750] Un tercer grupo, formado por los bautizados con edades de 11 a más años, 1.86 por ciento, incluye a los individuos que se habían socializado en la montaña y tenían la configuración sociocultural de los indios libres, con escaso contacto con los españoles. Esta configuración era el resultado de las aportaciones de dos grandes vertientes: por un lado, la propia de los *pudzanes* y, por el otro, la de los indios gentiles, y abarcó dos grandes es-

[750] La socialización abarca el periodo de los primeros años de edad durante el cual se adquieren los patrones básicos del comportamiento social. La unidad doméstica es el ámbito en donde se realiza este proceso.

pacios: las formas de organización social y las costumbres políticas, jurídicas y religiosas.

La memoria de fray Cristóbal de indios bautizados demuestra que el área de la montaña en la que trabajó estaba constituida por indios fugitivos y por sus descendientes y no por indios gentiles, quienes mantenían sus propios asentamientos todavía más al sur. En su relación, el fraile sólo apunta a una menor como hija de indios gentiles. Asimismo, refiere alrededor de 130 patronímicos indígenas identificables entre los padres de los indios bautizados, de los cuales la mayor parte corresponde al maya yucateco, pero son frecuentes los de origen chontal y náhuatl. También incluye apelativos castellanos de 12 mujeres y 8 hombres que, con seguridad, eran indios chontales que habían adoptado ya los apellidos españoles. Se advierte un alto índice de menores de los que sólo existe la referencia de la madre (31 por ciento de los casos), esto debido a que muchos de los fugitivos vivían sin matrimonio cristiano y a que una parte de los hombres de los pueblos libres optó por salir de sus ranchos a la llegada de fray Cristóbal.

Pero la matrícula ofrece información sobre otros aspectos de la población de la montaña entre Popolá y el Usumacinta, una zona que durante décadas recibió a *pudzanes* del norte de Yucatán que convivieron y se enlazaron matrimonialmente con los chontales. En la matrícula de bautizados existe una evidente diversificación de los apelativos a los que por lo regular corresponden pocos casos, con excepción de Chan, Mo, Euan, Chi, Pot, May, Catzim, Dzul, Ku y Canché, que se presentan con mayor frecuencia. Al comparar la matrícula de Tixchel de 1569[751] con la matrícula de bautizados de 1670-1673 se hace notoria la presencia en el área de apelativos comunes en el norte de Yucatán y enlaces matrimoniales entre indios de esa región con los chontales. Algunos de los apelativos de origen chontal son Celut, Kuk, Cipac (Tzipac), Chimal, Iuit, Mauca (Macua), Maniche, Patzim, Zu y Maman (Ix Maman) y los enlaces como los de Pedro Tzipac de apellido chontal y María Canul de apelativo con predominio en las tierras del norte yucateco son numerosos. En los 100 años transcurridos entre las fechas de la matrícula de Tixchel y la de bautizados, la zona reducida por fray Cristóbal fue el escenario de grandes transformaciones, que estuvieron marcadas por la ocupación de migrantes del norte de la península de Yucatán y una dinámica interacción entre los fugitivos y los chontales del área que también escaparon del dominio español. Tal vez la

[751] Véase Scholes y Roys, *op. cit.*, pp. 441-458, quienes reproducen un fragmento de la matrícula de Tixchel.

presencia de una corriente migratoria numerosa y constante tendió a desplazar del liderazgo a los señores locales y a imponer la lengua maya yucateca.

A pesar de la gran influencia ganada por los frailes, la reducción de los rebeldes fue una tarea inconclusa, pues evidentemente no se logró la obediencia de muchos de los ranchos libres, y al apagarse el liderazgo de Tzuctok surgieron otros. Numerosos indios se rehusaron a cambiar de fisonomía y continuaron usando la cabellera larga y viviendo en lugares apartados, en donde mantuvieron sus usos y costumbres. Hacia finales de 1672 surgió un nuevo líder rebelde, de origen chontal, que decía ser "don Pablo Paxbolón" y pretendió aglutinar a su pueblo. Este personaje, seguramente descendiente del señor de Tixchel, logró imponer su liderazgo y cuestionó los avances logrados en la reducción. De todas formas, fray Cristóbal, con el ánimo de mostrar que la reducción de los apóstatas era una realidad, llevó a la ciudad de Mérida a 60 de los rebeldes recién congregados, incluyendo al *batab* Yam de Tuctok.[752]

Entre 1674 y 1679, la montaña vivió un nuevo reordenamiento marcado por el retorno de varios grupos, tanto a los pueblos de la frontera como a los del interior de la provincia. La conjugación de los acuerdos pactados, la actividad constante de los franciscanos, que de nuevo incursionaron en los pueblos libres en 1675, y la apertura de un camino que unió por tierra a Yucatán con la Laguna de Términos, indujo a muchos indios a abandonar sus pueblos libres. Algunos lo hicieron de manera individual, acogiéndose al privilegio de pagar sólo la mitad de los tributos, pero la mayor parte lo hizo de manera colectiva, siguiendo a sus principales. En el mes de julio de 1677, el capitán Juan de Solís Osorio, realizó una indagación de los indios que habían regresado a Sahcabchén y Holaíl por una comisión del gobernador Sancho Fernández de Ángulo y pudo obtener matrículas de los reducidos, así como interrogar a varios principales.[753] Los de Sahcabchén informaron que desde mediados de 1674 habían estado regresando los indios de diversos parajes de la montaña a su pueblo, a Chicbul y Puxilakal y a otros de la jurisdicción de Campeche, especialmente a Cauich. Pero pusieron énfasis en el repoblamiento de los antiguos pueblos de Tibacab y Machich, que quedaron bajo la administración del convento de Sahcabchén. Refieren el abandono de Sayab por sus últimos moradores, quienes llevaron consigo los trastes de sus casas, una campana y la imagen

[752] José Manuel A. Chávez Gómez, *op. cit.*, pp. 286-291.

[753] AGI, México 1010, Averiguación de Juan de Solís Osorio sobre los indios reducidos a Sahcabchén y Holaíl, mayo-julio de 1677, ff. 456r- 476v.

de Nuestra Señora, que fue depositada en la iglesia del convento. Pero indicaron que muchos de los que retornaron al dominio colonial perecieron durante una epidemia en 1676[754] Los principales de Holaíl se expresaron en términos semejantes a los de Sahcabchén.[755]

Los interrogatorios de mayor interés provienen de los asientos repoblados de Tibacab y Machich, pues dan cuenta de un movimiento organizado y al mando de los principales y sobre todo de los titulares de los linajes, como es el ilustrativo caso de don Baltasar Dzul, uno de los líderes rebeldes de Sahcabchén. Los principales de Machich respondieron que dejaron el pueblo de Panbilchén hacia 1675 para ir a su nuevo asiento y que fueron a Mérida a registrar sus elecciones de cabildo. Pero la reducción llevó tiempo pues el cacique don Julio Chablé, quien dijo ser natural de Ticul, abandonó Panbilchén en 1676, cuando quedó desolado.[756] En Tibacab los *chuntanes* dejaron en claro que en el mismo año de 1675 despoblaron el asiento rebelde de Kukvitz para ir a su nuevo lugar, en donde se mantenían en paz, construyeron la iglesia e hicieron sus casas y eligieron su cabildo.[757] Sin duda, teniendo en cuenta el origen de los principales que contestaron el interrogatorio, una buena parte de los indios de los dos pueblos nuevos eran originarios de Sahcabchén pero prefirieron permanecer como parcialidades independientes aunque sujetas a la guardianía de esa cabecera.

El capitán Solís pudo obtener las matrículas de los indios reducidos entre 1674 y 1677 de Sahcabchén, Holaíl, Machich y Tibacab, que fueron traducidas al español y dan cuenta de 257 indios, 157 hombres y sólo 100 mujeres de acuerdo con la tabla 16. Esta desproporción entre sexos es mayor a la encontrada en las demás matrículas de indios fugitivos y puede explicarse quizá por una mayor mortalidad de las mujeres a causa de la epidemia citada por los propios indios. Es posible que durante la reducción muchas de las mujeres fugitivas regresaran a sus pueblos de origen llevando a sus hijos. En este caso también se observa una diversidad de apelativos y los de mayor frecuencia son Pech, Euan, Chan, Canul y Dzul, sin inclusión de los de origen chontal, lo que sugiere que el área de la reducción debió ser menor a la que cubriera fray Cristóbal Sánchez o que los

[754] *Ibidem*, Interrogatorio a Felipe Yam, Pedo May y Gaspar May, Sahcabchén, 12 de julio de 1677, ff. 457r-460r.

[755] *Ibidem*, Interrogatorio a Francisco Mo, Gaspar Pantí, Nicolás Canche, y Antonio May, Holaíl, 12 y 20 de julio de 1677, ff. 460r-464.

[756] *Ibidem*, Interrogatorio a don Juan Chable, don Miguel Kuyoc, Gaspar May, 30 de julio de 1677, ff. 467r- 470v.

[757] *Ibidetn*, Interrogatorio a Francisco Canul, Miguel Dzul y Bonifacio Chay, Tibacab, 27 de julio de 1677, ff. 464r-467r.

chontales se negaron a salir de su área. Pero la información de estas matrículas hace evidente el éxodo organizado y bajo el liderazgo de los *chuntanes* de la población *macehual.* Permite colegir que los principales mantuvieron su liderazgo en la montaña, reprodujeron su poder personal y sobre todo que la organización social de los mayas rebeldes estaba basada en el funcionamiento de los linajes. El caso más ilustrativo, en este sentido, lo ofrece la matrícula de Tibacab que, como se ha visto, se repobló con los rebeldes de Kukvitz, el pueblo en el que asumió el liderazgo don Baltasar Dzul al huir de Sahcabchén, convocando a la sublevación a sus parientes y dependientes poco después de 1666. Como se puede observar en la tabla 16, los linajes Dzul, Canul y Chay son los más numerosos en el nuevo asiento y hay que apuntar que don Baltasar continuó con el cargo de cacique, y en el nuevo cabildo quedaron Mateo Chay y Mateo Dzul como alcaldes, Francisco Canul y Miguel Dzul como regidores, acompañados por Sebastián Dzib, a quien se dio el cargo de maestro.[758] Así, el linaje Dzul continuó siendo el de mayor importancia política en Tibacab y lo componían no sólo quienes llevaban ese patronímico sino todos aquellos *macehuales* que mantenían vínculos de dependencia y sujeción. Con el retorno de esos fugitivos se llegó a pensar que la empresa de reducción estaba por buen camino y que pronto la mayoría de los indios de la montaña volverían al cristianismo. Pero, al igual que en las reducciones de 1604-1615, al éxito siguió el fracaso pues, al retirarse los frailes, de nuevo los indios reanudaron el camino a la montaña y Tzuctok recuperó su importancia como capital rebelde, encabezada por el mismo *batab* Yam.[759]

Nueva sublevación conmueve la montaña

La extenuante labor que durante años realizó fray Cristóbal en la montaña no aseguró la completa pacificación de los indios y, a pesar de las reducciones voluntarias sucedidas entre 1664 y 1677, la rebelión permaneció latente, ya que en 1678 llegaron noticias alarmantes a la ciudad de Mérida de "algunas sublevaciones en Sahcabchén",[760] pero existe información de que también se levantaron los indios del Tipú. Los datos indican que otra vez se reavivó el endémico proceso masivo de huida en toda la

[758] *Ibidem,* Matrícula del pueblo de Tibacab, 27 de julio de 1677, f. 474v.

[759] Véase José Manuel A. Chávez Gómez, *op. cit.,* pp. 293-309.

[760] AGI, Patronato 237, Auto del deán y del cabildo de la catedral de Mérida, 9 de enero **de 1696,** ff. 447r-v. Una descripción más detallada se puede consultar en José Manuel A. Chávez Gómez, *op. cit.,* pp. 308-325.

TABLA 16

FRECUENCIA DE LINAJES DE LOS INDIOS REDUCIDOS A CUATRO PUEBLOS, 1674-1677

	Sahcabchén		*Holail*		*Machich*		*Tibacab*		
ronímico	*H*	*M*	*H*	*M*	*H*	*M*	*H*	*M*	*Total*
h	*4*	–	*2*	3	*2*	2	—	–	13
n	-	-	*7*	3	1	1	1	-	13
an	4	2	1	2	1	-	-	1	11
aul	2	1	2	-	-	-	3	3	11
l	2	1	-	-	-	-	5	2	10
	-	1	2	2	1	2	1	-	9
	1	2	3	-	1	1	-	-	8
	-	1	-	-	4	2	1	-	8
voc	1	1	-	-	4	1	-	1	8
ay	1	1	-	-	-	-	5	1	8
	-	-	-	-	3	1	2	2	8
y	3	-	-	-	1	2	-	1	7
	2	-	-	-	1	-	1	2	6
	2	-	-	1	1	2	-	-	6
ab	3	1	-	-	-	-	-	1	5
c	-	2	1	2	-	-	-	-	5
	4		-	-	-	-	-	-	5
	2		-	1	1	-	-	-	5
	3	2	-	-	-	-	-	-	5
nal	1		-	-	-	1	2	-	5
tí	1		-	-	-	1	-	1	4
b	-	-	1	-	-	1	2	-	4
uc	1		-	1	-	1	-	-	4
com	1		1	-	-	1	-	-	4
am	1		-	1	-	-	-	-	4
	-		-	-	-	-	2	-	3
m	-		-	-	-	-	1	1	3
	-		-	-	-	-	2	-	3
ú	1	2	-	-	-	-	-	-	3
	-	1	-	-	1	1	-	-	3
	2	-	-	-	-	-	-	1	3
	1	-	-	-	2	-	-	-	3
ich	1	-	1	-	-	-	1	-	3
aché	1	-	2	-	-	-	-	-	3
aum	-	-	-	-	3	-	-	-	3
	-	-	1	2	-	-	-	-	3
n	1	-	-	-	-	1	-	_	2
l	2	-	_	_	-	_	_	_	2
n	-	-	-	-	-	1	1	-	2
s	1	1	-	-	-	-	_	_	2
el	-	-	-	-	1	1	-	-	2
a	2	-	-	-	-	-	-	-	2

Chable	–	–	–	–	1	–	1	–	2
Couoh	–	1	1	–		–	–	–	2
Cob	–	–	1	–	1	–	–		2
Cel	–	1	–	–	–	–	–	1	2
Bas	–	–	–	–	–	–	2		2
Xol	–	–	–	–			1		
Ucan	–	–	–	–	1				
Tzek	1	–	–	–	–		–		
Teh	1	–	–	–		–	–		
Que	–	–	1	–		–			
Pol	–	–	–	–		1			
Pix	1	–	–	–			–		
Pat	–	–	–	–	1	–	–		
Pan	–	–	–	–		1	–		
Na	–	–	–		–		1		
Matu	–	–	–	–	1	–			
Kuk(*)	1	–	–	–		–	–		
Kuk	–	–	–	–	–	–	–	1	
Keb	1	–	–	–	–		–		
Kantún	–	–	–	–			–	1	
Kamas	–	–	–	–	–	–		1	
Huh	–	–	–	–	–	–	1		
Chuil	—	–	1	–		–	–		
Chuich (?)	–	–	–	–	–	–	1	–	
Chim	–	–	–	–	–	–	–	1	
Coyi	1	–	–	–	–	–	–	–	
Copa	–	–	–	–	–	–	–	1	
Coba	1	–	–	–	–	–	–	–	
Cen	–	–	–	—	1	–	–	–	
Can	–	1	–	–	–	–	–	–	
Ac	–	–	–	–	–	1	–	–	
Total	58	33	28	18	34	26	37	23	257

* Contiene muchachos, muchachas y viudos.
**Con 4 hijos
Fuente: AGÍ, México 1010, Matrículas de indios reducidos, 1677, ff. 470r-476v.

provincia. Aunque no se conocen las motivaciones específicas de esta sublevación, sin duda tienen relación con el incumplimiento de las promesas que se hicieron a los indios durante la sublevación de 1668-1671, así como con la creciente carga de los repartimientos que, es obvio, no se terminaron con la salida de Flores de Aldana. Un memorial de los beneficiados de las doctrinas de la provincia de Campeche, impreso en Madrid en 1680, establece la íntima conexión entre los repartimientos y la nueva sublevación. Describen los mecanismos empleados por los gobernadores para explotar a los indios por medio de los jueces de repartimiento, pero también denuncian a los encargados de repartir las bulas de la cruzada y los agravios en la tanda del servicio personal, sobre todo el que sufrían las mu-

jeres indígenas que eran llevadas a Mérida para amamantar a los hijos de los españoles dejando a sus propios hijos sin alimento. En opinión de los religiosos, los repartimientos habían crecido desproporcionadamente desde 1660 y aseguraban que en "los últimos años" se habían escapado a la montaña más de 15,000 indios. Demandaban de la Corona que pusiese fin a los repartimientos y a la tanda del servicio personal para dar paso al sistema de trabajo libre.[761]

De acuerdo con una carta del gobernador Antonio de Layseca al rey, en la noche del 3 de mayo -noche de la cruz- los indios que habitaban entre la jurisdicción de Yucatán y Tabasco asaltaron y dieron muerte a 14 españoles, "cogiéndolos dormidos junto a los ríos de Usumacinta". Añadía el gobernador que se trataba de la quinta vez que en pocos años sucedía ese tipo de asaltos de los indios de la montaña sin que hubieran recibido ningún castigo. Señalaba que había dispuesto una tropa de 40 soldados para hacerles frente pero dudaba que tuvieran éxito ya que los indios eran dueños de los montes, por lo que se requeriría un mayor número de soldados para reducirlos. Pero en ese alegato Layseca apuntaba dos inconvenientes a los que tendría que enfrentarse una entrada a la montaña mejor organizada: las cédulas reales que prohibían hacer la guerra a los fugitivos, lo que aprovechaban los alzados para no someterse, y la ocupación de la Laguna de Términos por piratas ingleses, que requería la continua presencia de las compañías militares para la vigilancia y protección de la provincia. Desde luego era partidario de que se permitiera la sujeción mediante las armas.[762] Pero Layseca, probablemente con base en la relación que escribió fray Cristóbal Sánchez, quien para entonces ya ocupaba el cargo de provincial, no sólo señaló los problemas de la reducción sino que acertó a señalar la verdadera dimensión que tenía la huida y la sublevación, como una expresión política de la ideología de los indios tradicionalistas:

> ...pues cada día se reconoce mucha disminución de indios que pasan (sin poderlo evitar) a los montes llevados sólo (como ellos dicen) y es evidente de la idolatría y libertad, con que vienen no contentándose

[761] AGI, México 366, impreso, Memorial de los beneficiados de las doctrinas de la provincia de Campeche al rey, Madrid, 5 de abril de 1680, ff. 1-7.

[762] AGI, México 1010, Carta del gobernador Antonio de Layseca al rey, Mérida, julio de 1678, ff. 558r-559r. Francisco de Aveta indica que los rebeldes eran indios del beneficio del Usumacinta y que se amotinaron por una entrada de españoles, negros y mulatos a Petenecté. Entre los muertos habría estado el encomendero y el gobernador envió, para responder a la agresión, una fuerza de 100 soldados mulatos y 100 indios al mando de un cabo español, llevando por capellán al mestizo Juan de la Raya. Véase *Último recurso de la provincia de San José de Yucatán.*

> sólo con esto, sino que persuaden a los demás a que lo hagan enviándoles mensajes con supersticiones de profecías que tienen, de que ha llegado ya el tiempo de libertarse todos y vivir en sus antiguos ritos. Punto que se debe atender mucho y considerar su gravedad y mal semblante, con la verdad que se requiere, pues se manifiesta claramente el veneno que se introduce, y más en la veleidad e insubsistencia natural de los indios.[763]

Para evitar un nuevo estallido de rebelión generalizada, como la de 1668, el gobernador Layseca decidió organizar una entrada militar por tres rutas distintas que contuviera a los sublevados y redujera a los fugitivos, y contó para ello con el apoyo del obispo Juan de Escalante y Mendoza.[764] Esta estrategia recuerda la formación de tres ejércitos para la campaña de reducción de 1644, sólo que en esta ocasión los esfuerzos se concentraron en los territorios del sur. Hacia la zona de Sahcabchén salió el capitán Fernando de Tallamedia "con gente de guerra" y llevando como capellán y ministro misionero al clérigo Juan de Raya. Este grupo abrió un camino, probablemente hasta cerca de Tzuctok por la misma ruta que en 1696 seguiría el capitán García de Paredes en la apertura del camino a Guatemala, y el clérigo aseguraba haber bautizado y catequizado a "considerable número" de indios.[765]

Por la ruta de Hopelchén se hizo cargo de la entrada el capitán Antonio de Ribera y Quintanilla junto con el clérigo Francisco López. Este ejército avanzó durante ocho días de "sol a sol", abriendo un camino "a fuerza de gastadores", para lo que se empleaban indios amigos, hasta que llegaron a un primer pueblo de la montaña llamado Dzacabkú, que abandonaron por los indios ante la presencia de los españoles. Al día siguiente de la ocupación, López se dio a la tarea de recorrer los montes cercanos internándose media legua y llamando "a voces" a los indios, prometiéndoles el perdón en nombre de la Iglesia y del rey. Logró que fuera a verlo el cacique, quien le prometió que al día siguiente regresaría con los habitantes del pueblo. Pero los indios se habían preparado para la guerra y atacaron a los españoles con un ejército de 540 guerreros, "número que se supo por declaración de los prisioneros". El capitán Ribera y Quintanilla

[763] *Ibidem*, f. 558v.
[764] Véase Jones, *op. cit.*, pp. 245-247.
[765] AGI, Patronato 237, Auto del deán y del cabildo de la catedral de Mérida, 9 de enero de 1696, ff. 447r-v.

tuvo que fortificarse en ese lugar debido a que algunos de sus soldados escaparon y a que el clérigo salió herido de dos flechas en el enfrentamiento.[766]

Para la reducción de la región entre Bacalar y el Tipú se destinó al sargento mayor Antonio de Ayora con 54 soldados españoles y apoyado por el clérigo Francisco de Bolívar, pero primero fue requerido para la defensa de Campeche por el peligro de los piratas, y después, al avanzar para la reducción de los indios, recibió en el pueblo de Teabo la noticia de que Tekax estaba en riesgo de un ataque "por hallarse cercado de indios montaraces armados de flechas". Los españoles caminaron durante toda la noche para evitar el asalto de los indios a los que obligaron a huir a la montaña y luego reanudaron un penoso viaje a Bacalar, debido a que era tiempo de lluvias y al camino pantanoso, por lo que enfermaron muchos de los soldados. Pero la entrada tuvo buenos resultados ya que se pudieron reducir a nueve principales de los rebeldes de! Tipú, que fueron llevados a Mérida para dar la obediencia. Sin embargo, en la ruta a la ciudad otra vez se requirió de la ayuda de la tropa del sargento, en esta ocasión con rumbo a Hopelchén, ubicado a 100 leguas de Bacalar, para acudir en auxilio del capitán Ribera Quintanilla. Al parecer, después de reunirse, los dos grupos de españoles prosiguieron el viaje hacia el sur y durante seis días avanzaron "rompiendo el monte" para abrirse camino y atravesaron pantanos y sierras hasta dar con el pueblo o "provincia" de Chactoc, que estaba ubicado a 100 leguas al sur de Mérida. En ese lugar el clérigo Bolívar asegura que logró bautizar a muchos menores. Otros datos indican que estaban sujetos a esa cabecera política y religiosa más de 25 asientos al mando de siete caciques y que se pudieron ubicar y quemar siete "mezquitas" y numerosos "ídolos". Los indios de la región al sur de Sahcabchén reducidos por el capitán Tallamedia y el sargento Ayora fueron ubicados en los pueblos de San Antonio Tichz y de Chablé, y en esta ocasión muchos de los reducidos fueron repartidos en encomienda.[767]

Otra importante campaña contra los indios libres se desarrolló desde fines de 1678 y concluyó en enero de 1679, bajo el mando del capitán Alonso García de Paredes. De nuevo se empleó el método de las tres rutas: por Bolonchén Cauich, Oxcutzcab y Sahcabchén. Las partidas militares pu-

[766] *Ibidem,* f. 447v.

[767] AGI, Patronato 237, Auto del deán y del cabildo de la catedral de Mérida, 9 de enero de 1696, ff. 447v-448r; AGI, México 1020, Don Eusebio de Ayora a favor de su esposa, en Expediente de María Enríquez, solicitando una encomienda, 1759, ff. 25r-28r; Jones considera que los dos pueblos a Los que se redujo a los indios pueden ser Tetiz y Chablecal, *op. cit.,* p. 246. Pero lo más probable es que Tiz sea el pueblo de Tichz que en 1605 fue reducido por Francisco Sánchez Cerdán.

dieron reducir a 2,341 fugitivos, aunque muchos otros pudieron escapar de los soldados españoles remontándose más lejos. La prolongada historia de la región de emancipación se constata con el número de indígenas reducidos que recibieron el bautismo (463) y que con seguridad habían nacido libres de padres fugitivos. Como en el caso anterior, la mayor parte de los reducidos fueron repartidos en diferentes pueblos de la zona de Campeche y a otros se les llevó incluso a pueblos cercanos a Mérida.[768] Los intentos misionales de reducción habían concluido y ahora las entradas punitivas marcarían el futuro de la región de emancipación.

El contenido de este capítulo indica que la capitulación de los pueblos de la montaña ocurrida en el segundo semestre de 1671 y las reducciones posteriores sólo fueron posibles mediante la restauración de un frágil equilibrio entre los principales protagonistas del escenario político de la provincia de Yucatán. El resultado de la sublevación no es fácil de evaluar pero se puede sintetizar de la siguiente manera: los pueblos de la montaña, acaudillados por los antiguos *batabes* tradicionalistas del área, pudieron mantenerse en sus asentamientos a cambio de otorgar su lealtad a la religión cristiana y al rey español mediante el pago de limosnas y tributos. Los franciscanos, por su parte, lograron la concesión de los pueblos de la montaña para su Orden y la posibilidad de expandir las reducciones hacia los pueblos habitados por los llamados indios gentiles. El gobierno de la provincia consiguió paliar la huida masiva de la población, establecer capitulaciones que expandían la zona de control colonial y lograr la pacificación, y hasta los encomenderos privados obtuvieron el beneficio que representaba, en los padrones tributarios, detener el flujo migratorio hacia la región de emancipación. El éxito de la sublevación, sin embargo, se debe apuntar, en este caso, a los *batabes* rebeldes que pudieron mantenerse en su actitud radical e imponer, sin los grandes sacrificios de un enfrentamiento armado, su negativa a prestar servicios personales y a pactar los odiados repartimientos forzosos. Para los miles de indios cristianos que mediante la huida trasladaron su residencia a los pueblos y ranchos libres de la montaña en la cercanía de los indios gentiles de la zona cehache e itzá, la sublevación fue una experiencia renovadora para su organización social de tradición maya, así como para los contenidos culturales de la vida cotidiana y para las prácticas rituales.

Queda claro que la estrategia de los líderes nativos de la montaña tuvo dos vertientes: trabajar en la organización de sus pueblos libres y, al

[768] José Manuel A. Chávez Gómez, *op. cit.*, pp. 317-320.

mismo tiempo, mantener una amplia comunicación con la contraparte española, especialmente por medio de la correspondencia escrita en lengua maya. Aprovecharon e indujeron el éxodo de los *macebuales*, construyeron parcialidades y pueblos con estructuras políticas sólidas basadas en el funcionamiento de los linajes y establecieron entre sí alianzas políticas y militares, al grado de llegar a contar con un ejército importante para expandir la sublevación de acuerdo con un plan de guerra. Pero escribieron sus quejas y peticiones y respondieron las cartas de avenimiento de los franciscanos y de los gobernadores de la provincia. Demostraron, con su actitud y en sus documentos, conocer suficientemente las instituciones y los conflictos internos de los colonizadores para sacar ventaja de alianzas con religiosos y oficiales reales. Por último, actuaron con cautela e inteligencia al preferir una capitulación ventajosa a una guerra de conquista, frente a la que sus guerreros y armas tradicionales poco podían lograr. El doble juego de la resistencia armada y la negociación situó a los *batabes* rebeldes en la mejor posición posible para defender la región de emancipación de la presencia directa de los españoles e incidir efectivamente en las condiciones que regían la relación entre mayas y españoles. Pudieron arrancar concesiones a los colonizadores, pero sobre todo impulsar un proceso de revitalización étnica que daría aliento para la resistencia al colonialismo en el largo plazo, incluyendo otras sublevaciones. Así se demuestra con el renacimiento de la rebelión en el año de 1678 y con algunas conjuras. Una de ellas ocurrió en 1685 cuando los españoles salieron a los pueblos de "Salinabo" y Hampolol para rechazar a los piratas *Monsuir* de Agramon y Lorencillo, que habían atacado el puerto de Campeche y amenazaban con entrar hasta la ciudad de Mérida. Los indios aprovecharon la oportunidad de la disminución en las defensas de la ciudad y villas para intentar una fallida sublevación.[769] Pero sobre todo se demuestra con la rebelión de Jacinto Canek que estalló en el partido de Sotuta en 1671[770] y que dará ocasión para otra historia.

[769] AGI, México 1020, Alegato del procurador de Mérida Antonio Ruiz de la Vega, Mérida, 3 de septiembre de 1722, f. 694r; AGI, México 1020, Parecer del obispo de Yucatán don Juan Cano Sandoval sobre que se suspenda la ejecución de las cédulas que cancelan el servicio personal y los repartimientos, Mérida a 6 de marzo de 1687, ff. 598r-v.

[770] A pesar de que es ampliamente conocido el alzamiento de Canek todavía se considera como una pequeña rebelión o incluso un altercado sin importancia. Véase Farriss, *op. cit.*, pp. 118-124 y nota 40 de la p. 119. Con base en las actas judiciales sobre el alzamiento que se encuentran en México 3,050 del AGI, Robert W. Patch ofrece una nueva visión de ese conflicto pues asegura que fue un movimiento de carácter nativista y dio lugar a una revitalización cultural. Véase Patch, "Culture...", *op. cit.*

Consideraciones finales

EN ESTE libro he propuesto que la zona denominada por españoles y mayas de Yucatán como la montaña tuvo al menos entre 1565 y 1678, la configuración de una región, cuya principal característica fue la de hacer posible la emancipación de los indios ante el sometimiento colonial, ya que miles de fugitivos de la frontera y de los pueblos del norte la repoblaron y en ella defendieron su propósito consciente de eludir y oponerse al régimen colonial e incluso intentar desmantelarlo. Esta región, que fue inventada por los mayas yucatecos que huían de los colonizadores, formaba parte a su vez de una vasta extensión habitada por pueblos indígenas todavía no conquistados y también por fugitivos de Chiapas, Tabasco y Guatemala. Para la década de 1630, el licenciado Antonio de León Pinelo ofreció dos valoraciones sumamente contradictorias de la cantidad de indios libres en esa extensión; la primera, tomada de fray Francisco Moran quien aseveraba que sumaban más de 100,000, y la segunda, del gobernador de Yucatán Diego de Cárdenas, que sugería más de 500,000. Aun cuando ambas estimaciones ciertamente eran exageradas, la verdad es que la población libre debió ser numerosa en el siglo XVII. De manera que el estudio de esta macro-región, concebida como el habitat de quienes optaban por el rechazo radical a la colonización, es importante porque su influencia tuvo mucho impacto en las formas de resistencia que asumieron las repúblicas de indios de las áreas colonizadas y en el desarrollo de la economía y sociedad de las provincias coloniales que la enmarcaron geográficamente, así como en la sobrevivencia de las culturas indígenas hasta nuestros días. León Pinelo fue categórico al referir la drástica influencia de la región de emancipación en la península de Yucatán, pues advertía sobre los fugitivos de esa provincia que "allí ellos pierden la fe, los españoles los pierden a ellos, y Su majestad arriesga el perder la tierra".[771]

[771] Véase "Relación que en el Consejo Real de las Indias hizo el licenciado Antonio de León Pinelo", en Tovilla, *Relación histórica descriptiva de las provincias de la Verapaz y de la del Manche del reino de Guatemala y de las costas, mares y puertos principales de la dilatada América*, Editorial Universitaria, Guatemala, 1960, pp. 269-270.

Impacto social de la huida

La historia de la provincia de Yucatán está indisolublemente vinculada a la región de los indios fugitivos, quienes ejercieron una importante influencia en la relación entre mayas y españoles de la zona colonizada. Su sola presencia demuestra el carácter inconcluso de la conquista y que la huida fue un mecanismo de resistencia en el largo plazo. Como se ha visto, la reducción de los fugitivos demandó la inversión de recursos que la provincia no estuvo en condiciones de asumir, de manera que las entradas de reducción nunca alcanzaron los objetivos propuestos. De ahí que la fuga a la montaña sirviera de contrapeso a la explotación y de manera especial a los repartimientos y los servicios personales. Pero los indios de la montaña no lograron solamente evadir los repartimientos y la tanda del servicio, sino que sirvieron de inspiración y de argumento a los caciques y cabildos de los pueblos del norte en sus demandas por hacer que disminuyeran las cargas que pesaban sobre los indios. Estos personajes siempre emplearon la amenaza de la fuga para dar fuerza a sus solicitudes, conscientes de la efectividad del argumento, ya que la provincia de Yucatán aún no consolidaba una economía empresarial en el siglo XVII y los españoles dependían básicamente de los recursos de las encomiendas, de los repartimientos y del servicio personal de los indios, recursos que estaban vinculados estrechamente a la existencia de pueblos congregados con estabilidad poblacional.

La disminución de las matrículas causaba un efecto devastador en la magnitud del excedente obtenido de las comunidades indígenas. De ahí que los fugitivos encontraran eco entre los religiosos, y a veces entre los encomenderos, en sus denuncias contra los repartidores, cuyos onerosos contratos forzosos aparecían como la causa fundamental de la huida. Los rebeldes supieron sacar provecho de las pugnas entre los grupos de españoles, sobre todo de las que dividían a franciscanos de seculares y a encomenderos de comerciantes. La propia sublevación fue justificada por un grupo de españoles que consideraban más ventajoso para la provincia hacer retornar a los huidos que las ganancias extraordinarias que dejaban los repartimientos. Tomando en cuenta el vital papel del excedente económico producido por la población indígena se asumió que los indios tenían el derecho de huir y rebelarse en contra de niveles extraordinarios de compulsión.

Pero, por encima de todo, el mecanismo de la fuga sirvió de contrapeso a la política de reducciones, a la intención de hacer cambiar de ley a los indios. Los objetivos que perseguían las reducciones están *contenidos*

en Yucatán en tres instrumentos básicos que sirvieron de marcos normativos: las ordenanzas de Tomás López Medel de 1552, las instrucciones del obispo fray Francisco de Toral a los curas (¿1562?) y las ordenanzas de Diego García de Palacio de 1583. En ellos se delinean los nuevos parámetros y normas de conducta cristiana que debían regir la vida en los pueblos de indios. Es obvio que esos objetivos de reducción nunca se cumplieron cabalmente ni siquiera en el área colonizada, pues los indios manifestaron muy diversas formas de resistencia en la vida cotidiana. Si bien adoptaron instituciones españolas como el cabildo y las cofradías, nunca abandonaron el Consejo de *chuntanes* en el que los principales compartían y a la vez se disputaban el poder. A pesar de asumir la religiosidad cristiana, en el interior de las viviendas y en el secreto de los montes y cuevas siguieron reproduciéndose los rituales asociados al ciclo vital y a la agricultura. Pedro Sánchez de Aguilar da cuenta de una parte de los ritos, de la cosmovisión y de las expresiones culturales nativas en contravención con la vida en policía que postulaban los españoles.[772]

De todas maneras, en las repúblicas indígenas el sincretismo religioso y cultural y la implantación de las instituciones españolas para el control de la población nativa: encomienda, cabildo y curatos o guardianías, generaron cambios en la organización social de los mayas y en su vida cultural. Además, la posibilidad de expresarse culturalmente se veía socavada por la vigilancia y porque los niveles de explotación exigían que la mayor parte del tiempo se dedicara a labores productivas. Otra imagen tenemos, en cambio, al comparar la información recopilada sobre el proceso de la huida y sobre los asentamientos de la montaña con los objetivos de la reducción. La recuperación de la libertad era la norma que guiaba a los fugitivos, animados no por lograr una simple restauración del viejo orden previo a la llegada de los españoles, sino más bien por retomar la posibilidad de decisión sobre su propia historia, de ahí que en sus pueblos libres los indios tendieran a despojarse rápidamente del ropaje de las instituciones de los colonizadores y a vivir según la "antigua ley" nativa.

Si un sector de los españoles justificaba la evasión y la sublevación a causa de la explotación económica y los malos tratos que sufrían los indios, como bloque, en contraste, no encontraban disculpa y condenaban abiertamente la expresión de la cultura y las formas de organización social nativa en la montaña, pues esto evidenciaba el fracaso de la política de reducción y lo poco que los indios habían cambiado sus costumbres y

[772] Sánchez de Aguilar, *op. cit.*

asimilado la doctrina cristiana. Sin embargo, encomenderos, franciscanos y clérigos no compartieron una misma propuesta para solucionar el problema de la región de emancipación. Los primeros buscaban la recuperación de las matrículas de tributarios afectadas por la disminución demográfica indígena mediante la conquista; los segundos postulaban el final de los agravios de encomenderos y repartidores como condición para evitar la huida de los indios y propugnaban por la reducción evangélica, creando nuevas misiones, mientras que los clérigos, aun cuando coincidían con los franciscanos en su visión sobre las causas de la huida, pretendían asumir la jurisdicción sobre los indios y su regreso a los curatos para erradicar las idolatrías.

Pero, como se ha demostrado, las reducciones nada más lograron éxitos parciales y breves porque los indios congregados pronto escapaban de nuevo para vivir en libertad. Cuando nos interrogamos sobre las razones primigenias del proceso de la huida y las rebeliones asociadas a ella, la complejidad del movimiento de fuga obliga a trascender explicaciones basadas únicamente en las causas inmediatas o económicas que sirvieron de detonantes, y es necesario buscarlas en la ideología expresada en el discurso político y religioso. Durante más de una centuria los indios fugitivos lograron su propósito y, en la región de emancipación, aun morando "debajo de los árboles", inventaron un espacio para una sociedad maya separada de los españoles y de los grupos emergentes como mestizos y mulatos.

Parentesco y política en la montaña

Para el análisis de la región de emancipación de los mayas yucatecos durante la época colonial fue necesario reflexionar sobre la especificidad de la sociedad que la construyó, especialmente en los aspectos siguientes: las características socioculturales de los habitantes de la región, sus formas de organización social y su postura de resistencia radical expresada en la decisión de mantenerse lo más lejos posible de los españoles. La principal característica de sus habitantes derivaba del hecho de haber optado por la huida, de manera que se trataba de fugitivos que habían sido bautizados y que vivieron en los pueblos coloniales durante años, por lo que conocían bien la situación colonial, las instituciones así como el marco legal, religioso y civil implantado para la administración de los indios. Muchos incluso habían ocupado cargos en los cabildos y cofradías y formaban parte de los grupos de principales en sus pueblos de origen. La decisión de la huida aparece como una forma de resistencia activa, que respondía

a causas inmediatas, personales y colectivas, económicas y políticas, pero tenía un sustrato muy profundo anclado en una ideología tradicionalista de apego al pasado que, como se desprende de la documentación consultada, era el rasgo principal compartido en los asentamientos libres. Este anclaje ideológico les permitía proyectar el futuro sustentados en la concepción cíclica de la historia, compartida por los demás mayas, pero sin el peso de la dominación. De esta manera, la tradición deviene potencial liberador.

Al internarse en la montaña, los indios emancipados accedían a un espacio donde podían expresar con libertad todo el bagaje de su cultura ancestral. De ahí que, por ejemplo, se manifestaran abiertamente los rituales asociados a la religión nativa, sin duda ya refuncionalizados e impregnados de elementos cristianos, en los que se recurría a la mitología y a las deidades mayas, ya fuera invocándolas con sus nombres nativos o con los nombres de la trinidad y de los santos.[773] Pero, sobre todo, ese espacio les permitía la recuperación de aspectos de su cultura y organización social que las circunstancias de la colonización habían eclipsado. Por ejemplo, retomaron marcadores externos de identidad como el *kub,* que a decir de los españoles era el traje de su gentilidad. Asimismo, asumieron algunos elementos de tradición prehispánica que en gran medida expresaban filiaciones, como orejeras, narigueras, tocados, cabelleras largas, pintura corporal y apelativos gentilicios, y recrearon costumbres prehispánicas en la impartición de justicia, costumbres que en los pueblos coloniales sólo se manifestaban en los estrechos espacios autonómicos que lograron defender. En esta recuperación destaca la organizaron de sus ejércitos mediante compañías o partidas de guerreros provenientes de cada parcialidad y bajo las órdenes de sus jefes locales o *nacones.* Sin embargo, no parece que los fugitivos tuvieran la intención de encerrase en una cultura sin influencias externas ya que, como se ha visto, diversos elementos adoptados de la cultura de los conquistadores mantuvieron su vigencia, como el uso de la escritura en caracteres latinos, el empleo de utensilios de labranza y la cría de aves y cerdos. La recuperación de aspectos de la cultura antigua tuvo un claro sentido simbólico; se invocaba la tradición para dar cohesión a la sociedad emancipada y apuntalar la resistencia étnica frente a los colonizadores.

[773] La continuidad del empleo de los nombres de algunas deidades mayas durante la Colonia está bien documentada. Véase, por ejemplo, *El libro de los cantares de Dzitbalché,* en los que se menciona con frecuencia a Hunabku. Véase también Arzápalo Marín (ed.), *El ritual de los bacabes,* UNAM, México, 1987; J.E. Thompson, *op. cit.,* pp. 246-274.

La refuncionalización de lo antiguo y lo propio con vocación liberadora explica que sea precisamente en el campo de la organización social y política, construida por los migrantes, donde se delinea con mayor vigor el rechazo a los colonizadores. Se pueden señalar algunos de los patrones de la tendencia de reconstitución política que acompañó la migración, tanto en movimientos de retorno como en los de primer ingreso a la montaña. Esta tendencia fue posible porque no se evadían individuos sino grupos, dado el carácter familiar de la huida, ya que de acuerdo con las breves historias de vida de fugitivos que se reseñan en los documentos, por lo regular escapaban hombres con sus mujeres e hijos o con otros familiares. Las noticias de que los sublevados de 1668 incursionaban en los pueblos que abandonaban para rescatar a sus mujeres o robar ajenas son evidencia de ello. Por tanto, en la base del éxodo y de la integración de nuevos asentamientos o del repoblamiento de los antiguos estaban las familias o grupos de familias que salían de los pueblos cristianos. El principal reto planteado fue, entonces, desentrañar los mecanismos de formación del poder político en los ranchos y pueblos de la montaña, mismos que hicieron posible que indígenas fugitivos como Gaspar Ku, Diego Yam, Diego Ceh, Juan Yam, Francisco Puc, Mateo Canché, Pablo Couoh y otros, desempeñaran un papel de liderazgo como *abkines* o *batabes* de los nuevos asentamientos. Se trata, sin duda, de un problema complejo, pero el análisis del papel del linaje y de la estratificación puede ayudar a entender la continuidad de los parámetros del liderazgo de las elites nativas, tanto en el área colonizada como en la montaña, lo que explica que ciertos individuos retengan su posición de poder en ambos lados de la frontera. Esta continuidad espacial del liderazgo se refleja en los datos biográficos de los caciques rebeldes, ya que los que habían ocupado cargos en sus repúblicas en la zona colonial desempeñaron un papel de liderazgo, asimismo, en los pueblos de la montaña. De la misma manera, los líderes de los fugitivos reducidos ocupaban cargos de cabildo en pueblos coloniales.

La documentación relativa a las reducciones incluye algunos casos que ofrecen indicios para conocer las motivaciones individuales y el carácter familiar de la evasión, pero también ilustran la existencia de un movimiento más organizado que involucra a los propios principales y hace aflorar la presencia de los linajes como el eje primordial en la organización política de los mayas fugitivos. El caso más ilustrativo es el movimiento migratorio ocurrido en el pueblo de Sahcabchén, precursor de la sublevación de 1668, jefaturado por el principal Baltasar Dzul, quien no sólo mantuvo su liderazgo en la montaña como cacique de Kukvitz sino que al re-

ducirse en 1675 con su gente mantuvo su liderazgo al ocupar el cargo de cacique de Tibacab. Como se recordará, en Sahcabchén don Baltasar era "el más antiguo" de su linaje y convocó a sus "deudos" para que lo siguieran a la montaña.[774]

El término linaje tiene aquí dos connotaciones asociadas: la de parentesco y la de un vínculo de carácter político. El papel de los linajes en la estructura social de los mayas ha sido abordado, desde la perspectiva de la centralización del poder político, para explicar la presencia de familias nobles que concentraban el poder tanto en los pueblos como en los *cach--bales* o provincias del Yucatán anterior a la conquista. Así, se identificaron diversos patronímicos de linajes gobernantes como los siguientes: Canul, de las provincias de Ah Canul y Campech; Pech, de Cepech; Cocom, de Sotuta; Can, de Chetumal; Cupul, de Cupul; Ihuit, de Hocabá; Chel, de Ah Kin Chel, y Xiu, de Mani.[775] Los linajes nobles postulaban descender de un antepasado común conocido, y para justificar su supremacía algunos se ostentaban vinculados por línea masculina a los conquistadores que llegaron del México central y otros se consideraban descendientes de alguna de las antiguas casas gobernantes de Mayapán.[776] Pero me parece que hay que retomar el planteamiento de Roys en el sentido de que las personas con el patronímico de esos linajes nobles de hecho se ubicaban en cualquiera de las tres clases sociales en las que dividió a la sociedad maya: nobles, *macehuales* o comuneros y esclavos.[777] De aquí que los linajes estuvieran vinculados no sólo con el funcionamiento de la nobleza gobernante, sino prácticamente con todas las estructuras políticas y sociales.

Se han identificado más de 250 patronímicos mayas en los documentos coloniales[778] y Roys advierte que se trata de "linajes en línea masculina" *(ch'ibal),* la mayoría de los cuales tenía un antecesor común y una deidad patronal, aunque señala que muchos estaban sumamente dispersos para

[774] Véase *supra* nota 560.

[775] Roys, *The Political Geography..., op. cit.,* p. 8; Sergio Quezada ha propuesto que el vínculo que identificaba a cada uno de los linajes gobernantes era el Tzucub, institución a la que le asigna un carácter estrictamente "parentil". Véase Quezada, *Pueblos y caciques..., op. cit.,* pp. 44-47. Matthew Restall por el contrario retoma el término usado por Roys de *ch'ibal* para referirse a estos grupos de parientes. Restall, *The Maya World..., op. cit.,* pp. 15-17. Los diccionarios definen este término como: "casta, linaje, genealogía por línea recta", "abalorio de parte masculina por vía recta; generación por vía recta de varón", "casta o linaje, genealogía por línea recta; generación por vía recta de padre; generación por vía de varón", "casta, linaje, descendencia; genealogía por línea recta del padre", "genealogía, linaje, descendencia por línea de varón; abolengo, abalorio, casta; ascendencia", "el grupo de todas las personas que llevan el mismo patronímico", DMC, pp. 133-134.

[776] Roys, *The lndian Background..., op. cit.,* p. 33, Quezada, *Pueblos y caciques..., op. cit.,* p. 45.

[777] Roys, *The Political Geograpy...,* p. 5.

[778] En los documentos relativos a los mayas de la montaña pudimos encontrar 227 patronímicos indígenas, la mayoría del maya yucateco, pero también chontales y del náhuatl.

que se les pueda considerar como linajes en el sentido antropológico del término. Restall por su parte afirma que estos grupos se asemejaban más a los clanes exogámicos que a los linajes aunque tenían características de ambas formas de organización.[779] Algunos de los vínculos, derechos y obligaciones de los miembros de los linajes mayas por línea masculina son bien conocidos. Recordemos que de acuerdo con la *Relación* de fray Cristóbal Sánchez, en la montaña sobrevivía la costumbre de que las personas que tenían un mismo apellido se consideraban como parientes y ofrece, además, un importante dato que hace evidente la importancia del linaje entre los *pudzanes,* cuando dice que al impartirse justicia el culpado tenía que resarcir la falta cometida a todos los miembros del linaje de la persona agraviada, esto es a los de su mismo apellido. De manera que en la sociedad maya la pertenencia a un linaje definido por el patronímico otorgaba ciertos derechos y obligaciones pero no explica por sí sola la conducta política, ya que las personas que compartían un mismo apellido se ubicaban en estratos sociales diversos, podían tener o no acceso al ejercicio del poder y también asumían actitudes políticas antagónicas.

El análisis de los documentos relativos a los indios fugitivos y de la montaña permite plantear que en ese contexto el término linaje se refiere más bien a una unidad política que funcionaba en la base de la sociedad, porque a la par de las relaciones de parentesco, y trascendiéndolas, encontramos relaciones de dominio y sujeción. La información sobre el liderazgo ejercido por don Baltasar Dzul sugiere que en los pueblos cada principal era cabeza o líder de un segmento o grupo formado por sus parientes consanguíneos y por afinidad, pero también por personas de otros apelativos que no mantenían con él vínculos de parentesco. Muy probablemente se trataba de los *colcabes* [780] y arrendatarios de las tierras patrimoniales asignadas al principal, así como de otro tipo de dependientes políticos. El derecho de posesión de este tipo de tierras entre los nobles y principales en la sociedad maya yucateca tiene ya demasiadas evidencias para ser negada y su existencia ayudaría a explicar la estrecha relación de dependencia

[779]Restall, *The Maya World..., op. cit.,* pp. 15-17; en su estudio sobre los pokomanes del siglo XVI, Suzanne W. Miles encuentra el funcionamiento de los linajes por vía masculina y señala indicios de la existencia de clanes y subclanes en la organización social de ese grupo. Véase Miles, *Los pokomanes del siglo XVI,* Seminario de Integración Social Guatemalteca, Guatemala, 1983, pp. 94-120. Por su parte, Pedro Carrasco asegura que en la Guatemala antigua había clanes exogámicos patrilineales llamados chinamit. Véase Carrasco, "Los nombres de persona...", *op. cit.,* p. 15. Esta última apreciación parece ajustarse mejor a los datos sobre la organización social de los mayas yucatecos, aunque en este trabajo se haya empleado el término linaje debido a que es la traducción usual de *ch'ibal* en los diccionarios.

[780]*Colcab:* véase *"kol k'ab:* escapar uno de las manos de otro y librarle", DMC, p. 333.

política entre *macebuales* de muy diverso patronímico y los principales.[781] De manera que desde el punto de vista político, un principal era el dirigente no sólo de sus parientes sino de sus arrendatarios y otros dependientes a los que podía exigir fidelidad, que en conjunto integraban una unidad política. Estos segmentos pueden ser denominados también como parcialidades y en la montaña los miembros de cada uno de ellos tendían a estar congregados en un mismo asentamiento, en tanto que en los pueblos colonizados lo común era que habitaran entremezclados los indios pertenecientes a los diversos segmentos.

En cada pueblo había un cierto número de esos grupos de carácter político identificados por la filiación de los *macebuales* a los *chuntanes,* pero además existen indicios de que los segmentos se vinculaban entre sí para constituir especies de unidades políticas mayores que se disputaban y tendían a controlar los cargos del poder local. Por ejemplo, los 140 indígenas fugitivos del pueblo de Bolonchén durante la sublevación de 1668 tenían cuatro caciques y 13 capitanes,[782] lo que sugiere que existía una organización compleja y estratificación al interior del liderazgo. Aun en la zona colonizada era notoria la asociación de *macebuales* con un principal y de éstos entre sí para formar una unidad política mayor. En Izamal, por ejemplo, el cacique don Pablo Euan contaba con ascendencia sobre "nueve cabezas" entre los principales, con quienes consultaba sus decisiones.[783] El carácter de esos vínculos entre los principales para formar unidades políticas mayores aún no está claro, pero es posible que respondiera al parentesco, a ideas políticas comunes y a la actitud asumida al enfrentar problemas específicos del pueblo. Este último sería el caso de los principales de Dzodzil que, como se vio en el capítulo VI, acusaron a su cacique de "españolizarse".

Como se sabe, la centralización del poder fue tajantemente cuestionada por la conquista y por la crisis demográfica subsecuente, y en los pueblos reducidos se afianzaron gradualmente los gobernantes locales en un proceso de fragmentación política. Pero este proceso no parece haber trastocado fundamentalmente los parámetros de la organización social maya y el carácter de los vínculos políticos entre principales y *macebuales* y de los principales entre sí. Así, se puede postular que la pertenencia a un lina-

[781] Sobre las tierras patrimoniales entre los mayas yucatecos véase Bracamonte y Solís, *op. cit.,* cap. 3; Bracamonte, "La tenencia indígena de la tierra en Yucatán, siglos xvi-xix", *Boletín del Archivo General Agrario,* núm. 2, CIESAS-RAN, México, 1998.

[782] Véase AGI, México 307, Petición de los indios de Bolonchén al gobernador..., ff. 42v-43v.

[783] AGI, México 361, Trasunto de la petición de don Francisco Aké, Mérida, 13 de octubre de 1666, R. 5, ff. 40-46.

je por el patronímico mantuvo al menos una buena parte de sus deberes y derechos asociados y, por otro lado, como se ha apuntado, en cada pueblo un grupo de principales agrupaba a la población del común apelando, para sujetarlos, al parentesco y a la posesión territorial, pero estableciendo alianzas políticas para controlar el cabildo y el cacicazgo.

El linaje por línea masculina parece estar en el centro del control del poder político y territorial, pero mediado por los segmentos o divisiones en cada pueblo. Las uniones de familias extensas tenían como *batab* de la parcialidad al jefe de la familia más poderosa por su antigüedad, conocimientos y riqueza. La importancia del linaje para el liderazgo sobre los *macebuales* y sobre el territorio es evidente en las continuas referencias a los asentamientos utilizando el patronímico de sus dirigentes.[784] Así, por ejemplo, de acuerdo con la citada *Relación* de fray Cristóbal Sánchez, cuando el *ahkín* Kuyoc regresa a Tzuctok llevando el *matan* de los pueblos sujetos por la sublevación de 1668 se hace acompañar de cargadores "hasta la primera ranchería de los bases", es decir, hasta la primera parcialidad de Chumputit, un pueblo encabezado por el *batab* Diego Bas. Asimismo, al informar el cura Antonio de Saraos sobre la partida de los padres misioneros encargados de la reducción de los alzados en el partido de Chekbul en 1670, indicaba que se dirigían primero a una ranchería "que es de los ah cayes"[785] y en una carta posterior afirmaba que llegaron al "rancho de Ychtoc ranchería de los Chayes".[786] Sin duda el eclesiástico se refería a que la organización de ese asentamiento se sustentaba en el linaje de los varones del apelativo Chay, a quienes se daba el título de señores.[787] Asimismo, más al sur, se refieren los grupos o parcialidades de los canules y de los chanes, lo que sugiere que estaban gobernados por linajes de esos patronímicos.

Los individuos y familias que llegaban a la montaña reproducían las antiguas reglas básicas de la organización social de tradición maya que funcionaban de manera encubierta en sus pueblos de origen y las despojaron del ropaje formal que las cubría en el área colonizada. Por eso desaparecieron las cofradías y los cabildos con su sistema de cargos y de elecciones anuales y los *ahkines* o sacerdotes recuperaron su lugar privilegiado en la estructura del poder. Familia, parcialidad, rancho, pueblo y provincia son los niveles de los asentamientos, con diverso grado de vínculos po-

[784] Algo similar sucedía entre los indios de la provincia de Chol. Véase Ximénez, *Historiade la provincia..., op. cit.*, t. II, pp. 393-396.

[785] AGI, México 307, Carta del cura Antonio de Saraos al teniente don Francisco de Solís..., ff. 6v-7v.

[786] *Ibidem,* Certificación del escribano real Joseph Martín de Herrera..., ff. 95r-v.

[787] *Ab:* antepuesta a los apellidos de linaje denota varones. DMC, p. 3; Chay es un patronímico maya, DMC, p. 85.

líticos entre ellos. Principal, *batab,* cacique, gobernador, rey y *ahkin* son distintas denominaciones para las figuras que asumen el poder. Pero hay que advertir que esta terminología no tiene, por lo regular, un sentido unívoco en la documentación indígena y española, sino que se emplea indistintamente para designar diversas entidades y categorías de la organización social indígena de la montaña. Pedro Carrasco señala los problemas de la interpretación de los términos con los que se describen las entidades político territoriales indígenas,[788] y sus advertencias para el centro de México son obviamente aplicables al área maya. Los términos en lengua maya no están suficientemente definidos en las escasas fuentes históricas (como Landa, López de Cogolludo y las *Relaciones Geográficas)* ni tampoco en los diccionarios y, además, los escritos en castellano de la época y los trasuntos de escritos indígenas usan por lo regular los términos de la sociedad europea. Si nos constreñimos a los documentos relativos a los asentamientos de la montaña, el problema es más difícil de abordar porque la documentación contiene escasas referencias y descripciones de su organización social.

A pesar de estas dificultades, fue posible explorar el significado de los términos por la forma como se emplearon en un contexto específico y con estos datos se pudo bosquejar la organización social de los pueblos de la montaña. El concepto de familia hace referencia a un grupo extenso de parientes -por lo regular de tres generaciones- que habitan en un mismo solar y muy probablemente en una misma vivienda. Es decir, se trata de familias extensas de carácter patrilocal, en las que la autoridad recae en un individuo, posiblemente el de mayor edad, que es considerado como el jefe indiscutible del grupo. Estas familias incluyen básicamente al jefe y a su pareja, a las hijas solteras, a las hijas casadas junto con sus maridos y a los hijos solteros, así como a los descendientes y, al menos temporalmente, se incluyen fugitivos recientes. Así lo expresaba el fraile Buenaventura en 1609.[789] Esas familias extensas, además de formar un grupo de parientes, constituyen una unidad residencial y productiva. Lo más probable es que cada varón cultivara su propia milpa, pero sin duda en un mismo terreno y con base en la ayuda mutua. Los documentos indican que los hijos y los yernos se encargan de cultivar la milpa del jefe de la unidad, ya sea en una parcela aparte o como extensión de las milpas individuales.

Considero que esas unidades se identificaban por un patronímico dominante que se evidencia en los nombres de sus integrantes como pertene-

[788] Carrasco, *Estructura político-territorial..., op. cit.,* pp. 26-27.
[789] Véase *supra* nota 252.

cientes a una casa determinada. Si, como se vio en el capítulo III *Na* significa en los nombres antiguos mayas realmente casa, Na Chan Yam denotaría la pertenencia a la casa de un varón de linaje Yam. Pero el titular de la casa, y por ende sus integrantes, ocuparía un lugar en la estratificación social de acuerdo a la conjugación de varios factores: la pertenencia a la nobleza, la posesión de tierras patrimoniales, el oficio, el manejo del conocimiento especializado y ritual, etcétera, de manera que no todas las casas de los señores Yam serían iguales en la estructura social, pues quizá algunas estarían asociadas a la nobleza y otras, en cambio, serían consideradas *macehuales*. De ahí que las casas de los principales puedan ser tomadas como "casas señoriales" que extenderían sus redes a otras casas de *tnacehuales* vinculadas por relaciones de parentesco pero sobre todo de dependencia y sujeción. El *Bocabulario de Maya Than* registra la manera de referirse a los principales de acuerdo con su relación directa con los *tnacehuales*, ya que si bien en general se les conocía como *chuntanes*, en cambio, como regidores a cargo de una parcialidad se les denominaba *ah cuch cabes* y como personajes "con mucha casa y familia" se les conocía como *a cuch nales*.[790] El hecho de que todos los del apelativo Yam se tomen como parientes no niega las divisiones entre ellos y sus casas y familias, como producto de la estratificación social. La pertenencia a una casa era un asunto de carácter político, de relaciones económicas y no sólo de parentesco. Al menos así se desprende de un documento indígena que asienta que el espía Aké enviado por el *batab* Yam a la zona colonizada pertenecía a la "casa" del capitán Alonso Pix de Sahcabchén.[791]

Vínculos de integración social

En los asentamientos de la montaña también encontramos, como en los pueblos bajo el control colonial, que había importantes unidades organizativas a las que se denomina en la documentación parcialidades. La principal diferencia es que en la montaña estas unidades tienen un alto grado de dispersión regional, en tanto que en los pueblos coloniales se encuentran congregadas y sus rasgos esenciales se desdibujan, quizá porque los documentos refieren a la población indígena de acuerdo con los mecanismos del control colonial. Es preciso notar que este término solamente hace referencia a las divisiones de una entidad política sin especificar su rango o funciones y además se aplican en los documentos a los distintos niveles

[790] BMT, pp. 539-540.

[791] AGI, Escribanía 317-A, Trasunto de carta del cacique y cabildo de Hol, *30* de septiembre de 1669, f. 123r.

de la organización social.[792] A mi entender, en primer lugar las llamadas parcialidades estaban constituidas por varias casas o familias extensas, dependientes de la casa de un *chuntan* con el que mantenían vínculos de parentesco y de carácter político y con quien probablemente asumían compartir un pasado común, y podían establecer sus viviendas en una sección de un asentamiento o bien permanecer como entidades independientes. De esta manera se conformaban como entidades políticas con jefatura propia y en maya recibían el nombre de *cuchteel.*[793]

A la par que el parentesco, en la montaña otro vínculo daba cohesión a estas entidades: se trata del origen común previo a la migración, ya que por lo regular en una parcialidad vivían los fugitivos originarios de un mismo pueblo. Cada parcialidad tenía su propio dirigente que por lo regular era reconocido o electo por los jefes de las casas o familias extensas. Así se desprende de las declaraciones de algunos indios originarios de Hopelchén que aceptaron ser reducidos en junio de 1670. Se trata de don Pablo Couoh, el cacique de la montaña de Sayab. En su declaración asienta que escapó de Hopelchén, su pueblo natal, en compañía de Juan Cumí y Juan Ku, quienes también llegaron a nominarse como caciques. En el interrogatorio don Pablo indicó ser el cacique de 30 familias desde hacía 12 años, y cuando se le preguntó expresamente quiénes lo habían nombrado cacique dijo que "entre los dichos indios le nombraron y ejerce dicho oficio". Por su parte Juan Cumí y Juan Ku declararon ser caciques de seis y diez familias respectivamente.[794] Es, por tanto, obvio que en ese rancho de la montaña de Sayab los indios fugitivos de Hopelchén organizaron tres parcialidades. Desde esta perspectiva la parcialidad o *cuchteel* coincide con lo que se ha denominado como una casa señorial, esto es, la casa de un principal como *ah cuch nal* con las casas de todos sus parientes y dependientes.

Pero el ambiguo término de parcialidad no se aplica en los documentos solamente a este primer nivel de los grupos de familias extensas -nosotros llamamos parcialidad también a los segmentos políticos- sino también se emplea para entidades más complejas, como son los ranchos sujetos de los pueblos y las partes en las que éstos se dividían. La vital importancia de este concepto entre los mayas de la montaña quedó registrada en la solicitud de capitulación de los caciques de la alianza del río Cande-

[792] El término parcialidad tiene realmente el sentido amplio que apunta Pedro Carrasco de "divisiones de una entidad política". Véase Carrasco, *Estructura político-territorial..., op. cit.,* p. 33.

[793] El término *Cuch teel* se puede definir como "Parcialidad, jente de un pueblo que está a cargo de alguno", BMT, p. 504. Véase también nota 41 en esa misma página del BMT.

[794] Véase *supra* nota *605.*

laria, que se reseña en el capítulo VII, cuando aseguraban que deseaban permanecer en sus asentamientos y manifestaban la autonomía de cada parte integrante de la alianza, al afirmar que construiría su iglesia "cada parcialidad de por sí".[795]

No parece haber duda de que las parcialidades, en sus distintos niveles, fueron las unidades políticas fundamentales de la organización social de los pueblos de fugitivos, que permitieron que esta población inventara una región liberadora. Muy diversos factores estaban presentes en la existencia de las parcialidades que las cohesionaba y al mismo tiempo les permitían tener cierto grado de autonomía en el interior de las entidades políticas mayores. La labor agrícola fundamental, la milpa, requiere un esfuerzo que involucra necesariamente el trabajo colectivo de varios hombres. Asimismo, otras actividades como la construcción de viviendas y la caza precisan de la agrupación de individuos para poder realizarse. La potenciación del trabajo agregado en la producción de excedentes de uso colectivo también se puede considerar un fuerte aliciente para la agrupación de varias familias. Las parcialidades permitían que un grupo de familias asociadas enfrentara esas necesidades básicas, y sus dirigentes eran las personas que reunían los requisitos o características para coordinar la conjunción de esfuerzos y permitir la reproducción de la unidad política básica en las mejores condiciones. Estos requisitos eran, desde luego, el conocimiento y manejo de las reglas inherentes a la conducta social y de las tradiciones culturales, así como la capacidad de establecer y mantener relaciones con otras entidades políticas del mismo o mayor nivel. De ahí que dos características asociadas sean la antigüedad por la edad y la experiencia y la pertenencia a un grupo familiar en el que se pudiera obtener el conocimiento requerido. Esto explica por qué en cada parcialidad solamente algunos individuos y sus familias destacaron en el control de la jefatura política.

Los pueblos de la montaña se revitalizaron social y cukuralmente con la integración de parcialidades más que de individuos que ingresaban a la región en el proceso de evasión. Aunque la migración individual probablemente reforzaba la población *macehual* sujeta tanto a las casas señoriales como a las parcialidades en las que el migrante se adscribía seguramente en un grado mayor de sujeción con respecto de aquellos que migraban en grupo. De todas maneras, independientemente del carácter de la migración, los asentamientos de la montaña se integraban siempre de parcialidades. Sayab es el ejemplo de la estructura más pequeña de un pueblo de la mon-

[795] Véase *supra* nota 719.

taña, y aun así se integró con tres parcialidades. Bolonpetén y Tzuctok, en cambio, seguramente tenían estructuras más sólidas y formales con muchas parcialidades sujetas. Pero debemos interrogarnos sobre los imperativos que impulsaban a las parcialidades a establecer vínculos políticos entre sí para constituirse en unidades mayores como ranchos y pueblos, al mando de un gobernador o *batab* de mayor jerarquía.

El usufructo de un territorio en el que se pudiera realizar la economía y que contara con suficientes fuentes de agua era un imperativo para la vida colectiva, y la ocasional defensa de ese territorio frente a otros grupos siempre era una variable a considerar. Pero la satisfacción de necesidades estrictamente económicas y la producción de excedentes no explican suficientemente el establecimiento de vínculos políticos para la formación de los pueblos entre los mayas de la montaña. Las ventajas de la vida comunitaria también involucraban actividades que requieren cierto grado de centralización y conocimientos especializados. Por ejemplo, el comercio con otros grupos sólo es posible si se cuenta con reglas de intercambio de aceptación común y con una infraestructura mínima que requiere del trabajo asociado. La vida ritual, que involucra los actos fundamentales del ciclo de vida, como son el nacimiento, la selección de pareja y la muerte, así como la relación de los individuos con las deidades que controlan el mundo terrenal y el futuro, requiere de especialistas y de una organización centralizada.[796]

El término que aparece más frecuentemente en la documentación para designar asentamientos de la montaña es el de rancho, que se empleó para nombrar estructuras políticas que compartían, por lo regular, un mismo sitio, pero hay que señalar que se empleaba como sinónimo, por un lado, de parcialidad y, por otro, de pueblo.[797] La categoría de pueblo estaba reservada a estructuras políticas que involucraban una cabecera y ranchos o parcialidades que le otorgaban obediencia en un determinado territorio.[798] Las referencias a la posesión territorial del pueblo indican el control

[796] Nancy Farriss explica la inclinación de los mayas a vivir comunitariamente por la tendencia de la gente a buscar algún beneficio en su tipo de ordenación social. Los mayas "concebían la sobrevivencia individual como parte de un esfuerzo colectivo, que dependía de la ayuda mutua". En su teoría, la familia extensa es la clave de la organización social de los mayas, ya que agrupaba a los varones emparentados patrilateralmente y a sus mujeres dependientes. La "brigada de milperos" constituida por esos varones era la unidad de producción y estaba asociada a la posesión de la tierra. Asimismo, considera que la familia extensa era una unidad residencial en donde la ayuda mutua era un requisito. La comunidad se formaba por una asociación de estas familias, "a modo de hipótesis" del linaje a la localidad y al pueblo. Farriss, *op. cit.*, pp. 213-225.

[797] En el sistema de tenencia de la tierra de la sociedad maya este control dio origen a lo que se puede denominar como tierras patrimoniales, esto es, la propiedad de fracciones de tierra en manos de los linajes importantes. Véase Bracamonte y Solís, *op. cit.*, pp. 159-175.

[798] Para el significado de pueblo entre Jos mayas véase Okoshi, "Los canilles...", pp. 247-261.

ejercido sobre un determinado territorio, considerado como su habitat. En los asentamientos que se formaron con los indios fugitivos no está claro el tipo de la relación de dominio territorial, pero se bosqueja una obvia intención de posesión en el sentido de jurisdicción cuando los caciques de las alianzas hacen referencia directa a un territorio al que denominan, por ejemplo, "las tierras de Sayab" o los pueblos "alrededor del río". En otras ocasiones las referencias, aunque sutiles, permiten avizorar una conducta de posesión como cuando los caciques de Titub afirman que "hemos hallado unas tierras buenas y en ella una grande aguada para sustentarnos con nuestros hijos y nos hallamos bien en ella",[799] o cuando los caciques de Ychtok, Tanlum y Kukvitz afirman: "te decimos que el padre que viniere a bendecir nuestra tierra ha de venir solo".[800] Se puede considerar entonces que las parcialidades y los ranchos, agrupados en pueblos, asumían una conducta de posesión territorial.

Los casos registrados permiten considerar al pueblo como una estructura político-territorial de carácter histórico, unida por vínculos de sujeción de unidades menores a una cabecera en la que reside el gobierno local. Estos vínculos de sujeción son básicamente voluntarios -aunque no estén exentos de conflictos y coerción- y expresan la asociación política de los jefes de las casas o familias extensas y de los líderes de las parcialidades y de los ranchos. El carácter histórico de la unidad está determinado por el origen común y la idea del futuro compartido. La documentación relativa a las reducciones es muy ilustrativa del decidido propósito, siempre presente, de las parcialidades y pueblos de la montaña de permanecer unidos, como lo atestigua, por citar un solo ejemplo, la reducción en 1615 de los pueblos de Ichmachich, Ichbalché y Tzuctok a los nuevos asientos de Cheusih y San Antonio Sahcabchén. Desde luego esta estructura más compleja implicaba un gobierno encabezado por un *batab,* al cual, en los documentos, se le denominaba cacique o gobernador, de acuerdo con la nomenclatura colonial en los pueblos de indios.

En otro trabajo hemos apuntado que las bases del poder político de los *batabes* y principales de los pueblos de la zona colonizada eran: el conocimiento especializado inherente a la matriz cultural maya; el conocimiento de la cultura impuesta y el manejo de la cultura apropiada, y el control y administración de los recursos necesarios para la subsistencia y la reproducción de la vida comunitaria.[801] Los mismos parámetros son

[799]Véanse *supra* notas 606 y 695.
[800]Véase *supra* nota 702.
[801] Bracamonte y Solís, *op. cit.*, p. 94.

válidos para los jefes de las parcialidades y los dirigentes de los pueblos de las montañas, en los que, acaso, el conocimiento de los rituales ancestrales pasaría a ocupar un lugar de mayor importancia por la apertura y libertad que gozaban para el ejercicio religioso. Pero la documentación muestra que el conocimiento de las instituciones coloniales, de la estructura del poder de la provincia y hasta del Imperio español y de los derechos de los indígenas en las Leyes de Indias y cédulas reales era un verdadero requisito para los dirigentes. En la región de emancipación desapareció el cabildo, de manera que los jefes de las parcialidades y ranchos funcionaban como una especie de Consejo de principales para tomar en común las decisiones trascendentales.[802] Esta figura de origen antiguo estuvo presente en los pueblos de indígenas cristianos durante toda la Colonia conviviendo con las instancias oficiales de poder.[803]

En la montaña el *batab* asumió las funciones de impartición de justicia mayor y de árbitro de los conflictos entre parcialidades y ranchos, en tanto que la justicia menor en el ámbito de las parcialidades quedó en manos de sus dirigentes, ya fueran *a cuch cabes* o *acuch nales.* Al parecer, una función de vital importancia del *batab* fue la de ser jefe del ejército, que se formaba con partidas de guerreros de las parcialidades y ranchos que permanecían al mando directo de sus propios dirigentes a manera de *nacones,*[804] a quienes se llamaba capitanes en la documentación en castellano. Otro cargo importante fue el de *ahkin,* derivado de la restitución abierta de la estructura religiosa propia, aunque con toda seguridad su ejercicio estuvo fuertemente influido por el sincretismo y apropiación discrecional de la religión cristiana. Esta restitución reviste especial interés por el papel fundamental jugado por la religión. Uno o varios *ahkines* se hacían cargo de un templo, por lo regular situado en el centro del asentamiento cabecera, en donde se efectuaban los rituales. La construcción de templos era parte importante de los proyectos de expansión. Son ejemplos de este tipo de construcciones el de Tazbalam que encontró Sánchez Cerdán, el de los cuatro *ahkines* de la Yxpimienta que describe el capitán Francisco de Mirones en su diario y los que ordenó construir el *ahkin* Kuyoc durante la expansión de la sublevación de 1668. Aun cuando no está del todo clara la relación entre el *batab,* el Consejo de principales y los *ahkines,* al pare-

[802] Sobre el Consejo de los principales Tsubasa Okoshi afirma que representaban los intereses del común del pueblo. Véase "Los canules...", *op. cit.,* p. 220.

[803] Véase "El Consejo de Chuntanes", en Bracamonte y Solís, *op. cit.,* pp. 108-115.

[804] Roys, *The Political Geography..., op. cit.,* p. 7 considera que el *nacon* es una especie de jefe de guerra que conduce las acciones militares.

cer estos últimos personajes formaban parte del Concejo pero mantenían su propio poder sustentado en su conocimiento del ritual y en el manejo del culto.

En el nivel más alto y complejo de la organización social de los mayas fugitivos estaban las alianzas políticas. Los pueblos del sur de Campeche que enfrentaron las reducciones franciscanas de 1604-1615 establecieron vínculos de carácter político para la negociación con los religiosos, e incluso se reconocía la existencia de una "provincia" de Auatayn. Asimismo, durante la sublevación de Bacalar de 1639 se articuló una especie de confederación de pueblos rebeldes que tuvo su centro político en el pueblo de Tipú y que involucró, al menos, a los pueblos de Punay, Zockux, Lukú, Mazanahau, Zacathan, Petenzub, Holpatín y Lamanai. Pero la mejor expresión de los vínculos políticos entre los pueblos de la montaña es el cacicazgo de Tzuctok, cuya fuerza se evidenció en 1668 cuando desplegó una política agresiva de expansión para imponer el control de sus dirigentes sobre los pueblos de la frontera colonial. Al *batab* Juan Yam de ese lugar, los indios lo reconocían como el señor superior o rey de los pueblos de la montaña, al grado de que los indios pacíficos de Bolonchén no dudaban en denominarle como el *Cituil* "que es como decir el gran padre", cuyas interpretaciones proféticas tenían gran influencia y cuyas decisiones eran acatadas por sus subditos.[805] Sin embargo, no cabe duda de que los caciques locales mantuvieron un fuerte grado de independencia en el manejo de sus pueblos respecto del poder central de Tzuctok.

De hecho, la información relativa a la sublevación de 1668 permitió identificar cinco agrupaciones políticas de ranchos y pueblos en la zona de la montaña durante los años que duró el movimiento rebelde. Estas agrupaciones tuvieron diversos grados de integración, que iban desde la simple alianza para la negociación con los españoles hasta la organización política en torno de un gobierno centralizado.[806] Se pudieron identificar las alianzas por la actividad concertada de sus *batabes* y por los vínculos evidentes de los asentamientos que los conformaban, aunque no en todos los casos las evidencias pueden ser consideradas concluyentes. He preferido denominar a esas agrupaciones como alianzas políticas debido a que al

[805] Véase *supra* nota 671.

[806] Basado en fuentes documentales del siglo XVI, Ralph L. Roys propuso la existencia entre los mayas prehispánicos de tres formas de organización territorial y política, a las que denomina estados nativos o "provincias". El primer tipo lo conformaban las "provincias" con gobiernos centralizados donde el *halach uinic* ejercía el control de los pueblos a través del *batab*. El segundo tipo consistía en "provincias" confederadas, que no tenían un poder central sino que éste era ejercido por el grupo de batabes que gobernaban los pueblos que conformaban la "provincia". El tercer tipo de organización política era el más simple, ya que la "provincia" era un grupo de pueblos independientes entre sí que se aliaban para su defensa. Véase Roys, *The Political Geograpy...*, p. 6; Bracamonte y Solís, *op. cit.*, p. 62.

menos se puede demostrar en todos los casos la intención de establecer vínculos estables en torno de una cabecera y un señor gobernante, pero en el caso de la alianza de Tzuctok es posible pensar que se trataba de un verdadero cacicazgo con un cierto grado de centralización del poder político. Como se recordará, las alianzas de parcialidades y pueblos de la montaña involucrados en mayor o menor medida en la sublevación de 1668 son: el cacicazgo de Tzuctok, en el que predominaban indígenas originarios de la provincia cehache; las alianzas de las tierras de Sayab y de Titub y la alianza de los cuatro pueblos de Ychtok, Tanlum, Kukvitz y Chumpucté, al parecer con fugitivos de los pueblos de la frontera y del norte de la península; y por último, la alianza de los pueblos del río Candelaria, en cuyos asentamientos vivían tanto fugitivos yucatecos como indios de origen chontal.[807] Este origen diverso explica, en parte, las diferencias entre las cinco alianzas tanto en su participación en la rebelión como en las expectativas al afrontar la guerra o las negociaciones. Las alianzas de Sayab y Titub se mostraron moderadas frente al radicalismo de Tzuctok y los pueblos del río Candelaria, ya que sus dirigentes no dudaron en deslindarse de la opción radical.

Sustrato ideológico

En este trabajo he planteado tres rasgos distintivos de la población evadida que pueden concebirse como la expresión simbólica de una ideología nativista. Pero, a diferencia de la recreación de formas antiguas de organización social y de la recuperación de marcadores externos de identidad discutidos en páginas anteriores, es en el tercer rasgo donde el discurso toma un claro sentido político al pronunciarse por la emancipación. Se trata de la opción asumida de vivir separados de los españoles como respuesta a la opresión colonial que se expresa abiertamente, por ejemplo cuando fray Juan de Buenaventura advertía, durante las reducciones de 1609, que los indios de la montaña no querían tener tratos con los españoles. Como se vio en el capítulo VII, en las cartas de los *batabes* de la sublevación de 1668 afloran expresiones categóricas del separatismo indígena de la montaña. Un ejemplo ilustrativo está contenido en una carta que fue elaborada por los caciques de tres pueblos: Ychtok, Tanlum y Kukvitz en la que, después de exponer ante el gobernador Frutos Delgado las vejaciones que padecieron, aceptan recibir a un sacerdote pero

[807] Los pueblos del partido del río Usumacinta también dieron su apoyo a la sublevación y concertaron acuerdos para emprender acciones conjuntas.

sin la presencia de españoles o de mulatos "porque los españoles no nos volveremos a dar a ellos otra vez porque pasaron de [la] raya los malos tratamientos que nos hicieron".[808] Pero la decisión de vivir sin tratos con los europeos se expresa en toda su magnitud en la carta "inicial" de la sublevación de la montaña, que data de 1669, en la que se pueden encontrar frases como las siguientes: "porque somos indios nos desprecian y tienen en poco los españoles" y "nosotros somos indios y no tienen los españoles que meterse con nosotros".[809]

La correlación entre los linajes más numerosos de los fugitivos (véase tabla 17), con los datos aportados por Roys de los linajes por vía masculina para seis provincias mayas del norte de la península de Yucatán, ofrece indicios muy importantes sobre el origen social y geográfico de la ideología tradicionalista que dominó en la montaña.[810] La tabla 17 contiene los 15 patronímicos de mayor presencia en los pueblos de la montaña, entre 1605 y 1673, encabezados por Chan, May y Euan. Es necesario destacar que ocho de los linajes de esa tabla pueden ser, de acuerdo con Roys, al mismo tiempo matronímicos, que entre los mayas precedían a los patronímicos, y aunque todavía no se conoce el significado social de esos nombres,[811] es muy probable que la ideología tradicionalista tuviera mayor incidencia entre las personas con apelativos que podían ser también matronímicos. La carta de respuesta de los dirigentes de mayor jerarquía en la sublevación de 1668 para negarse a la reducción muestra la recuperación del uso de los matronímicos en la zona libre, pues los redactores la firman como Na Chan Yam y Na Chan Puc. En ambos casos se trata de hijos de mujeres del apelativo Chan, precisamente el más numeroso entre los fugitivos. También es importante notar que la mayoría de los linajes contenidos en la tabla son particularmente numerosos en las provincias de Hocabá, Sotuta, Cochuah y Cupul,[812] las tres últimas conocidas por su frontal oposición a la conquista.[813] Estos indicios sugieren que la actitud de rechazo radical a la conquista habría trascendido a la formación de las repúblicas de indios y a la evangelización y que en el siglo XVII estaba vigente auspiciada por la ideología tradicionalista que invitaba al éxodo y a la sublevación.

[808] Véanse *supra* notas 691, 698, *699* y 701.

[809] Véase *supra* nota 576.

[810] Roys utilizó para su clasificación a los tributarios, en tanto que las matriculas de fugitivos que se emplearon en este trabajo incluyen también a las mujeres y los menores.

[811] Roys, *The Political Geography..., op. cit.,* p. 5.

[812] *Ibidem,* p. 9.

[813] Esta área correspondería a los partidos coloniales de Valladolid, Beneficios Altos y parte de Beneficios Bajos. Se debe apuntar que también en el partido de La Sierra hubo siempre importante actividad de migrantes.

En la montaña los fugitivos elaboraron un discurso político, expresado en sus cartas, que conjugaba la denuncia de la opresión colonial con la idea de la segregación como opción liberadora, pero sin embargo recurrieron a la negociación con las autoridades coloniales en los periodos en que los amenazaba la conquista militar. En ese discurso se pueden identificar dos posiciones que se manifestaban alternativamente y que no son coincidentes en los mismos espacios. Una que planteaba la separación radical y el exterminio de los europeos y otra visión más moderada que aceptaba la sujeción a la Corona y el regreso a la vida cristiana, pero exigía en contrapartida la autonomía de esos grupos en relación con los españoles de la provincia. La posibilidad de generar y llevar a cabo estos proyectos políticos la ofrecía la interpretación de los hechos sustentada en la idea del tiempo cíclico, que era un verdadero asidero ideológico y tenía marcada influencia en la interpretación que hacían los fugitivos de su pasado, su presente y su futuro. Esta interpretación se adaptaba a las posiciones radical y moderada, pues se manifestaba tanto en las profecías sobre el final de la presencia española en las tierras mayas como en la aceptación de capitulaciones ventajosas.

TABLA 17

PATRONÍMICOS MÁS FRECUENTES
EN LA MONTAÑA, 1605-1673

Patronímico	*Tabla 3*	*Tabla 9*	*Tabla 6*	*Tabla 14*	*Tabla 16*	*Total*
Chan*	1	42	17	46	11	117
May*	1	28	5	22	7	63
Euan	3	20	-	14	13	50
Mo*	-	17	-	22	8	47
Canul	-	22	-	14	11	47
Canché	4	21	1	18	3	47
Dzul*	-	16	1	19	10	46
Pot*	-	7	14	15	3	39
Puc*	-	5	13	11	9	38
Pech	-	15	1	6	13	35
Balam	2	17	-	10	4	33
Can*	-	18	-	10	1	29
Pol*	1	9	14	3	1	28
Chi	-	11	-	12	5	28
Cauich	3	15	-	5	3	26

* Según Roys estos patronímicos pueden también ser matronímicos.

Epílogo sobre una conquista inconclusa

El espacio de libertad que ofrecía la montaña se redujo con el tiempo por las políticas de penetración colonial, pero de manera más efectiva por la tragedia demográfica causada por las epidemias que siguieron a la conquista del Petén en 1696. Un informe de 1785 aducía que por esa razón en esa área se habían "aniquilado y consumido por epidemias y otros accidentes la mayor parte" de los indios.[814] El círculo del despoblamiento y reducción de la región de emancipación se estrechó, asimismo., con la expansión de las empresas ganaderas y agrícolas de los españoles, que cobraron auge durante los siglos XVIII y

A finales de 1684 los indios de Paliac mataron a fray Marcos de Muros y a otros dos franciscanos que trabajaban en la conversión de los indios del Manche Chol al sur de Belice. De acuerdo con el cabildo eclesiástico de Mérida, los indios tipues informaron que los mataron "en una milpa catorce indios porque llevaban en su compañía un mulato llamado Joseph Delgado, de quien los indios estaban bastantemente agraviados".[815] Dos años después se encargó al capitán Juan del Castillo y Toledo emprender una reducción para castigar a los rebeldes y para poner fin al problema de los fugitivos. La entrada permitió reducir al menos ocho pueblos,[816] entre ellos Chichanhá, una parte de cuyos habitantes fue luego trasladada a Dzibalchén en donde crearon una parcialidad. El capitán, por su parte, demandaría el derecho a que se le concediese en encomienda una parte de los indios que pudo hacer retornar al dominio colonial.[817] Pero el mayor asedio armado a la región de emancipación ocurrió hacia 1695-1697, cuando dos ejércitos españoles, que competían por controlar esa zona, avanzaron sobre los asentamientos libres, uno desde Guatemala y otro desde Yucatán. Las fuerzas yucatecas tomaron primero los asentamientos de la provincia cehache (Tzuctok, Cantemó y Batcab) y de los chanes y luego conquistaron Tah-Itzá, la capital de los itzaes.[818]

Las nuevas incursiones de los españoles tendieron a desarticular el precario equilibrio de los asentamientos de la montaña y muchos de sus habitantes no tuvieron otra opción que aceptar de nueva cuenta la sujeción a

[814]Véase AGI, Guatemala 859, Informe de los oficiales reales Juan Crisóstomo Rodríguez y Manuel de Llano, Guatemala, 1o. de agosto de 1760, ff. 253r-v.

[815]AGI, Patronato 237, Auto del cabildo eclesiástico de Mérida, 9 de enero de 1696, f. 19r; Véase Jones, *Maya Resistance..., op. cit.,* pp. 248-250.

[816] Esta entrada se puede consultar en Jones, *Maya Resistance..., op. cit.,* pp. 250-259.

[817] ANEY, Protocolos coloniales, libro 1, 1689-1692, ff. 27v-28r.

[818]AGCA, A3. 2, exp. 18,481, leg. 1,074, f. 5, Certificación de Martín de Urzúa a José Fernández de Estenoz, Nuestra Señora de los Remedios, 30 de abril de 1699.

España, mientras otros se adentraron en las selvas y cruzaron el Usumacinta hacia la lacandonia. Los reclamos de los indios reducidos, sin embargo, mantuvieron su vigencia. Por ejemplo, en 1696 la parcialidad de los indios de Chichanhá, ubicados en San Juan de Dzibalchén, escribió una extensa carta en la que, a pesar de reconocer que no pagaban tributos, denunciaban que no se habían cumplido los acuerdos pactados durante la reducción y pedían al cabildo eclesiástico "unas ordenanzas" en las que se estipulara lo que debían pagar como limosnas ya que el ministro doctrinero les exigía demasiado.[819]

De todas maneras diversos asentamientos indígenas lograron trascender, en libertad, durante el siglo XVIII en el refugio de la montaña y de hecho el proceso de la huida se mantuvo por mucho tiempo como un mecanismo privilegiado de resistencia. Ya no sólo escapaban los de Yucatán sino también los de la nueva región conquistada. Así lo demostraba en 1702 Nicolás de Lizárraga cuando presentó una lista y memoria de los pueblos y parajes de indios vecinos de la laguna del Petén, a muchos de los cuales señalaba como "alzados", "rebeldes", "guerreros" y "carniceros", incluyendo a los cehaches, de los quienes apuntó que eran mucha gente y muy rebeldes.[820] Prácticamente durante todo el siglo XVIII y principios del XIX la montaña continuó ofreciendo refugio a los *pudzanes* que se evadían de los pueblos reducidos, pero ahora los indios tenían que alejarse aún más de los centros de colonización. Así, el gobernador castellano del Petén explicaba en 1763 que en el "despoblado" existente entre Dzibalchén y San Andrés del Petéen existieron los pueblos de San Martín y San Antonio, que se despoblaron en la década anterior porque el obispo Francisco de Buenaventura intentó reubicarlos en Yucatán. También refería la necesidad de situar un cura en el pueblo de Concepción que estaba a cargo del cacique Mario Dzib, y en el que pensaba se podían congregar diversos ranchos de la montaña.[821]

Otro gobernador del Peten, Jerónimo Benedet, informaba en 1778-1779 del estado de los indios que, debido a las distancias y a la falta de religiosos, vivían en libertad. Aducía que en 1774 su antecesor decretó que los indios de los pueblos de Chumpich y San Antonio fueran restituidos a Yu-

[819] AGI, Patronato 237, Trasunto de una carta de los indios de San Juan de Dzibalchén solicitando se les reduzcan las limosnas, Mérida, 4 de mayo de 1696, ff. 428r-429r.

[820] AGCA, Al. 12. 11, exp. 31,555, leg. 4,061, Autos seguidos a pedimento del fiscal de la Audiencia contra Nicolás de Lizárraga, Guatemala, 1702.

[821] AGCA, Ai. 12,. 11. exp. 3,803, leg. 186, Declaración de Francisco Requena, gobernador castellano del Petén, Guatemala, 4 de febrero de 1764; véase también el cacique y común del pueblo de Concepción del Peten piden el envío de reductores, 20 de septiembre de 1763.

catán y aunque muchos lo hicieron otros se retiraron a la montaña y sólo acudían de vez en cuando a confesarse y bautizar a sus hijos al pueblo de San Andrés. De manera que este gobernador impulsó el repoblamiento de los fugitivos en San Antonio y les prometió que no sufrirían agravios, pero como escaseaba el agua y no había paja para hacer sus casas los 51 indios congregados en ese lugar pedían que se les permitiera irse al antiguo asiento de San Felipe a 40 leguas del presidio del Petén.[822] En 1779 los indios de San Antonio, que ya llegaban a 80, decidieron liberarse del tutelaje colonial, quemaron sus casas y milpas y se retiraron a la montaña. Al parecer, fue en respuesta de que unos arrieros de Yucatán les dijeron que se preparaba la milicia del Petén para reducirlos por las armas y por esa razón "tomaron monte". Aunque los fugitivos no representaban ya riesgo de sublevaciones para los pueblos coloniales o para los españoles, hacían patente la sobrevivencia de la ideología tradicionalista y de la huida como mecanismo de resistencia. De ahí que el gobernador del presidio informara que, de acuerdo con los relatos que hacían los arrieros que andaban por la montaña, entre Yucatán y el Petéen todavía existían numerosos ranchos de indios libres porque "con el silencio de la noche han oído mitotadas".[823]

Al finalizar el siglo XVIIII, en numerosos parajes recónditos de la montaña aún sobrevivían familias y ranchos de indígenas libres, como se pone de manifiesto en una denuncia efectuada por los indios de los pueblos de San José y San Andrés en contra de su cacique don Pedro Couoh por malos tratos. En la queja los principales asentaron que Couoh pretendía adueñarse del mérito de la apertura del camino entre el Petén y el río Wallis en donde se encontraron parajes de indios "bárbaros". Refieren indios libres en la laguna del Tipú, el río Nuevo y el río Hondo y en asientos llamados Chacanpat, Sacchichi y Kantus.[824]

Al iniciarse el siglo xix una nueva amenaza para los pueblos indios tomó forma no sólo en el norte de la península sino también en la montaña. Se trataba del desarrollo ganadero y agrícola impulsado por las reformas borbónicas y que llegaba a destiempo pero con suficiente fuerza. En realidad, en la extensa zona entre los últimos pueblos de la antigua frontera colonial de Yucatán y la Verapaz la situación de las reducciones

[822]AGCA, AI. 12, 11, exp. 3,802, leg. 186, Certificación del Escribano de Cámara de una instancia presentada por Jerónimo Benedet castellano de la fortaleza de Nuestra Señora de los Remedios y San Pablo del Petén, Petén, 7 de septiembre de 1778.

[823]AGCA, AI. 12, 11, exp. 3,802, leg. 186, Carta del gobernador del Petén Jerónimo Benedet, Petén, 25 de marzo de 1779.

[824]AGCA, AI, 21. 7, exp. 3,816, leg. 186, El común de San José y San Andrés sobre malos tratamientos y vejaciones que padecen del cacique Pedro Couoh, San José, diciembre de 1801.

que dependían del Petén era muy precaria y los curas poco podían hacer debido a la dispersión indígena, las distancias y la escasez de recursos,[825] lo que se traducía en una importante autonomía política y cultural para los indios. Pero, a cambio, el dinámico desarrollo de las haciendas ganaderas y agrícolas que reclamaban tierras y demandaban mano de obra nativa tendían a deteriorar los vínculos de sujeción de los *macehuales* con los principales. Las haciendas, si bien atentaban contra los pueblos considerados como corporaciones, abrían espacios para los fugitivos individuales que, al asentase en ellas, buscaban evadir las cargas onerosas de la tributación, las limosnas y los *tequios* impuestos por sus propios principales. La oposición de las repúblicas indígenas de Yucatán a perder sus tierras de jurisdicción o comunales ha sido bien documentada en la reciente historiografía sobre Yucatán. Sin embargo, también los pueblos reducidos del Petén encararon el problema que significaba el desarrollo de la propiedad española. Por ejemplo, los indios del pueblo de Dolores protestaban en 1815 porque los llevaron a la apertura del camino entre ese presidio y el río Usumacinta pero no les cumplieron las promesas de darles sustento y salario y vivieron tres meses "como los micos buscando frutas y raíces para mantener la vida" por lo que murieron cinco de los 17 que acudieron al servicio. Para los denunciantes estaba clara la amenaza que representaban los nuevos dueños de la tierra, pues afirmaban que el camino no era útil ni al rey ni a los indios sino sólo a los hombres "pudientes" del Petén, "pues han descubierto tierras buenas para sus siembras en donde han fabricado trapiches" y pretendían facilitar el comercio con Tabasco a donde se llevaba ganado a cambio de sal.[826]

El desarrollo de la propiedad española impulsó la dispersión de los indios de los pueblos reducidos como lo demuestran varios alegatos de los caciques de cuatro pueblos del Petén en 1817, quienes pedían que se obligara a los indios que vivían en las haciendas a regresar a sus comuni dades. Las justicias de San Andrés pretendían reducir las cargas que pesa-

[825] En la segunda década del siglo xix existían los siguientes pueblos como reducciones dependientes del presidio del Petén y en los que se ubicaban iglesias: Nuestra Señora de los Remedios y San Pablo situados en la isla de la laguna; San Andrés en la orilla nornoroeste del otro lado de la laguna que tenía como vista San José; San Benito situado en el sursureste del otro lado de la laguna; San Juan de Dios en la sabana a cinco leguas al sur del Petén, que tenía como auxiliares Santa Ana a cinco leguas al este y Nuestra Señora de Guadalupe, a cinco leguas al oeste; Dolores a 25 leguas del Petén sobre el camino a Guatemala, del que dependía Santo Toribio a 15 leguas del Petén; San Luis a 35 leguas del Petén, asimismo en el camino a Guatemala; San Antonio a 60 leguas del Petén en el camino a Yucatán. Véase AGCA, AI. 11. 5, leg. 188, exp. ,843, Representación del padre Domingo Fajardo vicario del Petén sobre el estado de miseria en que se halla esa provincia, 1818.

[826] AGCA, Al. 14. 3, exp. 3,836, leg. 187, Los naturales del pueblo de Nuestra Señora de los Remedios solicitan el pago de jornales, 1815.

ban sobre ellos apelando al problema de la dispersión, pues decían que los indios trabajaban doble, ya que servían de semaneros en las milpas y en los viajes a Mérida y Campeche y que por esa causa "algunos se han metido a criados sirviendo amos, con no venir a su pueblo". Al mismo tiempo se generaban mecanismos para arraigar a los indios en las nuevas empresas, pues el sistema de endeudamiento había cobrado forma y muchos indios recibían adelantos de salario para obligarlos a vivir en las fincas.[827] Las declaraciones de tres indios que fueron interrogados sobre el enganche y servicio de los indios del Petén en las haciendas es muy ilustrativo sobre la dispersión de los pueblos reducidos. Coincidieron en señalar que en la zona entre el presidio y el Usumacinta existían haciendas que utilizaban el endeudamiento para retener a sus sirvientes y que muchos indios preferían esa condición antes que vivir en sus pueblos, en donde pagaban comunidad, daban servicio y hacían *tequios*.[828]

De todas maneras, a pesar de reducirse los espacios de libertad, primero por la conquista del Petén y luego por el desarrollo de las haciendas de españoles, la presencia de una ideología tradicionalista manifestada, por ejemplo, en la recurrencia de profecías que anunciaban el final de la invasión española, mantuvo su vigencia en un amplio sector de los principales en la península de Yucatán, quienes realizaron intentos planificados por oponerse en forma radical a la pérdida de su identidad. Así, en 1761 un estallido que tuvo su centro en el pueblo de Kisteil fue violentamente reprimido y muchos de sus participantes fueron desterrados o escaparon a la montaña, en donde a principios del siglo xix se les reconocía por viejos y carecer de orejas, uno de los castigos que se impuso a los sublevados. Cerca de Bacalar los indios de "oreja cortada" vivían, de acuerdo con el lenguaje florido de ese siglo, entre "las hordas de salvajes" dispersos de la montaña.[829] De manera que la idea de que era posible reinventar un territorio en el que los mayas pudieran recrear su pasado y construir su futuro al expresarse libremente, estuvo siempre latente a pesar de que la población española y mestiza aumentó considerablemente durante el siglo xviii apropiándose de la tierra y sus recursos, y de que el sincretismo entre las dos culturas, maya y europea, así como el desarrollo de una economía es-

[827] AGCA, AI. 12, 11, exp. 31,578, Representación de los caciques de cuatro pueblos del Petén pidiendo se restituya a los indios que están ausentes, Petén, 1817.

[828] véanse declaraciones de José Can Chan, Luciano Canet y Juan de Dios Mo en AGCA, AI. 22. 20, exp. 46,960, leg. 5,468, Don Ignacio de Gálvez pide sea reformada la providencia sobre que los indios de aquella provincia no puedan ser ocupados en servicio personal en haciendas, Petén, diciembre de 1818.

[829] Véase "La montaña de Bacalar", en *Boletín de la Sociedad de Geografía y Estadística*, t. VIII, 1860, p.280.

tructurada en torno de las haciendas generaron nuevos actores y espacios sociales.

La amenaza de la destrucción del liderazgo nativo por el liberalismo político de la primera mitad del siglo XIX[830] y la enajenación de las tierras de jurisdicción de los pueblos se conjugaron para crear las condiciones entre 1840 y 1847 para otra sublevación de grandes proporciones, que se conoce como la Guerra de Castas y que es el origen de una nueva región de emancipación en la parte oriental de la península yucateca, una zona en la que los mayas pudieron mantenerse en libertad hasta entrado el siglo xx. Al comparar las cartas de los sublevados de 1668 con las de los rebeldes de 1847 se encuentran semejanzas primordiales. Los dos conjuntos responden en primera instancia a contextos temporales y geográficos distintos y se inscriben en ámbitos sociales y estatales muy diferentes, pues los primeros se enfrentaban a los gobernantes y colonos de una provincia del Imperio español en América, en tanto que los segundos a los poderes regionales inspirados en el liberalismo decimonónico que estaban empeñados en la construcción de un Estado nacional. De ahí que las causas específicas que plantean para justificar la decisión de tomar las armas no parezcan tener mucho en común. Pero si nos desatendemos de esas causas particulares y analizamos la finalidad del discurso, así como las propuestas, la similitud es sorprendente y se expresa en una perspectiva ideológica de largo plazo. Los líderes y *macehuales* pugnan por preservar la sociedad maya, por mantener y ampliar importantes espacios de autonomía cultural y política y sobre todo por ser autores conscientes de su propia historia.

[830] Véase Bracamonte, "La ruptura del pacto social colonial y el reforzamiento de la identidad indígena en Yucatán, 1789-1847", en Antonio Escobar (coord.), *Indio, nación y comunidad en el México del siglo xix*, CEMCA-CIESAS, México, 1993.

Glosario de términos indígenas

Acambesah: Maestro de doctrina.
Ahcuchcab: Principal con oficio de república, jefe de una parcialidad.
Ahcuchnal: Principal con "mucha casa y familia".
Ahcuchpach: Cargador, *tameme.*
Ahkin: Sacerdote maya.
Ah bul: Indio flechero.
Ahkul: Lugarteniente del *batab.*
Ahkayon: Maestro de música y canto.
Almehen: Noble.
Almud: Medida de áridos, equivale aproximadamente a 3.5 kilogramos.
Balcbé: Bebida de corteza del árbol del mismo nombre de uso ritual entre los mayas.
Batab: Cacique, jefe local del pueblo, gobernante de un pueblo por vía hereditaria o por elección de los principales.
Bobat: Profeta.
Canana: India de servicio, dedicada al cuidado de los menores.
Canantzimin: Indio de servicio, dedicado a la arriería.
Camulnaes: Casa comunitaria donde se reunía a las indias a tejer mantas de tributo y repartimiento.
Cb'ibal: Linaje por línea masculina.
Chuntanes: Los principales del pueblo.
Cituil: Título de reverencia, gran padre.
Colcab: Indígena que deja su pueblo y se contrata con otros indios o con españoles de manera permanente.
Cuchcabal. Provincia o región.
Cuchteel: Parcialidad.
Guaypil: Especie de sayo de algodón acolchado para cubrir el cuerpo en la guerra.
Holpatán: Tributo para el sostenimiento de los defensores españoles de los indios.
Katún: Periodo maya que comprende 20 *tunes o* años.
Kub: Tipo de vestido teñido usado por los indios de la montaña.
Macehual (del náhuatl): Indio del común.
Matan: Limosna o regalo que se da a un superior y que lleva implícito un reconocimiento de sujeción.

Meyahe: Trabajador, indio de servicio.
Nacon: Capitán de guerra entre los mayas.
Nachilcah: Indio forastero.
Naguatlato (del náhuatl): Traductor, intérprete.
Patí: Manta con una medida establecida de cuatro piernas, compuesta por cuatro piezas de algodón cosidas, elaborada para pagar el tributo y cumplir con los repartimientos.
Pudzan: Indio fugitivo.
Tepche: Indio idólatra o montaraz.
Tequio (del náhuatl): Trabajo aportado por los indígenas del común y organizado por los principales para obras y servicios del pueblo.
Tochomite (del náhuatl): Tela de algodón adornada con pelo de conejo que se llevaba de Tlaxcala a Yucatán.
Tun: Año maya que corresponde al año solar.
Tupil (del náhuatl): Cargo inferior en la jerarquía del gobierno indígena colonial, alguacil.
Zonte (del náhuatl *Zontli):* 400 unidades.

Bibliografía

ACUÑA, René (ed.), *Bocabulario de Maya Than,* UNAM, México, 1993.

————, *Gabriel de San Buenaventura. Arte de la lengua maya,* UNAM, México, 1996.

ADAMS, Richard N., *Etnias en evolución social,* UAM-Iztapalapa, México, 1995.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica,* INI, México, 1987.

ANCONA, Eligio, *Historia de Yucatán,* 4 vols., UADY, Mérida, 1978.

Archivo de la Historia de Yucatán, Campeche y Tabasco (recopilación y análisis por J. Ignacio Rubio Mañé), s.p.i., México, 1942.

ARZÁPALO MARÍN, Ramón (ed.), *El ritual de los bacabes,* UNAM, México, 1987.

————, *Calepino de Motul. Diccionario maya-español,* 3 vols., UNAM, México, 1995.

AUGÉ, Marc, *Dios como objeto,* Gedisa, Barcelona, 1996.

AVETA, Francisco, *Ultimo recurso de la provincia de San José de Yucatán sobre diferentes doctrinas, que con violentos despojos, unos con mano de justicia y otros sin ella, se han usurpado a dicha provincia* (impreso), Biblioteca Nacional de Madrid, 1680.

BAQUEIRO, Serapio, *Ensayo sobre las revoluciones de Yucatán desde el año de 1840 hasta 1864, 5* vols., UADY, Mérida, 1990.

BARRERA VASQUEZ, Alfredo (traducción, notas e introducción), *El libro de los cantares de Dzitbalché,* Ayuntamiento de Mérida, 1980.

————y Silvia Rendón (eds.), *El libro de los libros de Chilam Balam,* Fondo de Cultura Económica, México, 1988.

BASKES, Jeremy, "Coerced or Voluntary? The *Repartimiento* and Market Participation of Peasant in Late Colonial Oaxaca", *Journal of Latín American Studies,* vol. 28, 1996.

BELLINGERI, Marco, "Las ambigüedades del voto en Yucatán. Representación y gobierno en una formación interétnica 1812-1829", en Antonio Annino (coord.), *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX,* FCE, Argentina, 1995.

BERTRAND, Michel, *Terre et societe coloniale. Les communautés Maya-Quiché de la région de Rabinal du xvie au xixe éme siécle,* CEMCA, México, 1987.

BOEHM DE LAMEIRAS, Brigitte, *Formación del Estado en el México prehispánico,* El Colegio de Michoacán, Zamora, 1986.

BORGES, Pedro, *Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo xvi*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Misiología Española, Madrid, 1960.

BRADING, David A., *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, FCE, México, 1991.

BRACAMONTE Y SOSA, Pedro, *Amos y sirvientes. Las haciendas de Yucatán, 1789-1860*, UADY, Mérida, 1993.

———, "La ruptura del pacto social colonial y el reforzamiento de la identidad indígena en Yucatán, 1789-1847", en Antonio Escobar (coord.), *Indio, nación y comunidad en el México del siglo xix*, CEMCA-CIESAS, México, 1993.

———, "La tenencia indígena de la tierra en Yucatán, siglos XVI-XIX", *Boletín del Archivo General Agrario*, núm. 2, CIESAS-RAN, México, 1998.

———y Gabriela Solís, *Espacios mayas de autonomía. El pacto colonial en Yucatán*, UADY/Conacyt, Mérida, 1996.

BRICKER, Victoria R., *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, FCE, México, 1989.

BROTHERSTON, Gordon, *La América indígena en su literatura: los libros del cuarto mundo*, FCE, México, 1997.

CAMPOS GOENAGA, María Isabel, "La llama divina: procesos e informaciones sobre idolatrías en Yucatán, 1552-1562", tesis de licenciatura, ENAH, México, 1993.

CÁRDENAS VALENCIA, Francisco de, *Relación historial eclesiástica de la provincia de Yucatán de la Nueva España, escrita el año de 1639*, Antigua Librería Robredo, México, 1937.

CARRASCO, Pedro, "Los linajes nobles del México antiguo", en Pedro Carrasco y Johanna Broda *et al., Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, SEP-INAH, México, 1976.

———, "Los nombres de persona en la Guatemala antigua", en *Sobre los indios de Guatemala*, Seminario de Integración Social Guatemalteca, Guatemala, 1982.

———, *Estructura político-territorial del imperio tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlan, Tezcoco y Tlacopan*, FCE, México, 1996.

CARRILLO Y ANCONA, Crescencio, *El obispado de Yucatán. Historia de su fundación y de sus obispos desde el siglo xvi hasta el xix, 2* t., Fondo Editorial de Yucatán, Mérida, 1979.

CASTRO, Felipe, "La rebelión de los indios y la paz de los españoles", en *Historia de los pueblos indígenas de México*, CIESAS-INI, México, 1996.

CIUDAD REAL, Antonio de, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, vol. II, UNAM, México, 1976.

CLENDINNEN, Inga, *Ambivalent Conquest. Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

CLIFFORD, James, *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna,* Gedisa, Barcelona, 1995.

Códice Pérez, Ermilo Solís Alcalá (trad.), *Ediciones de la Liga de Acción Social,* Mérida, 1949.

COHN, Norman, *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media,* Alianza Editorial, Madrid, 1983.

COOK, Sherburne F. y Woodrow Borah, *Ensayos sobre historia de la población: México y el Caribe,* t. II, Siglo XXI, México, 1978.

CHAMBERLAIN, Robert S., *Conquista y colonización de Yucatán, 1517-1550,* Porrúa, México, 1974, Biblioteca Porrúa núm. 57.

CHÁVEZ GÓMEZ, José Manuel A., "La custodia de San Carlos de Campeche. Intención franciscana de evangelizar entre los mayas rebeldes. Segunda mitad del siglo XVII", tesis profesional, FFL, UNAM, México, 1996.

Cbilam Balam de Cbumayel, Antonio Mediz Bolio (prólogo y traducción), UNAM, México, 1973.

DAVIDSON, Donald, "Qué significan las metáforas", en *De la verdad y de interpretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje,* Gedisa, Barcelona, 1990.

DEEDS, Susan M., "First-Generation Rebellions in Seventeenth-Century Nueva Vizcaya", en Susan Schroeder (ed.), *Native Resistance and the Fax Colonial in New Spain,* University of Nebraska Press, 1998.

DE VOS, Jan, *La paz de Dios y del* Rey. *La conquista de la selva lacandona (1525-1821), FCE, México,* 1988.

————, *Las fronteras de la frontera sur. Reseña de los proyectos de expansión que figuraron la frontera entre México y Centroamérica,* UJAT-CIESAS, Villahermosa, 1993.

————, "Vivir en frontera", en *Historia de los pueblos indígenas de México,* CIESAS-INI, México, 1994.

DÍAZ-POLANCO, Héctor, *El fuego de la inobediencia. Autonomía y rebelión india en el obispado de Oaxaca,* CIESAS, México, 1996.

————y Carlos Manzo, *Documentos sobre las rebeliones indias en Nexapa y Tebuantepec (1660-1661),* CIESAS, México, 1992.

Diccionario Maya CORDEMEX, Alfredo Barrera Vásquez (director), Ediciones CORDEMEX, Mérida, 1980.

DI SIMPICIO, Óscar, *Las revueltas campesinas en Europa,* Crítica, Barcelona, 1989.

Documentos inéditos o muy raros para la historia de Campeche (prólogo y notas de Luis Chávez Órozco), vol. 1, Gobierno del Estado de Campeche, Campeche, 1954.

DUCEY, Michael T., "Viven sin ley ni rey: rebeliones coloniales en Papantla, 1760-1790", en Victoria Chenaut (coord.), *Procesos rurales e historia regional. Sierra y costa totonacas de Veracruz,* CIESAS, México, 1996.

EDMONSON, Murno S., *Sistemas calendáricos mesoamericanos. El libro del año solar,* FCE, México, 1995.

FARRISS, Nancy, *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia,* Alianza Editorial, Madrid, 1992.

FERNÁNDEZ TEJEDO, Isabel, *La comunidad indígena maya. Siglos xvi y xvii,* INAH, México, 1990.

FLORESCANO, Enrique, *Etnia, Estado y nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México,* Aguilar, México, 1997.

FROST, Elsa Cecilia, "¿Milenarismo mitigado o imaginado?", en *Memorias del simposio de historiografía mexicanista,* Comité Mexicano de Ciencias Históricas-Gobierno del Estado de Morelos-UNAM, México, 1990.

GARCÍA BERNAL, Manuela Cristina, *La sociedad de Yucatán 1700-1750,* EEHA, Sevilla, 1972a.

————, "La visita de fray Luis de Cifuentes, obispo de Yucatán", *Anuario de Estudios Americanos,* núm. 29, EEHA, Sevilla, 1972b.

————, *Yucatán. Población y encomienda bajo los Austrias,* EEHA, Sevilla, 1978.

————, "El gobernador de Yucatán Rodrigo Flores de Aldana", Separata del vol. I del "Homenaje al Dr. Muro Orejón", Sevilla, 1979.

————, "García de Palacio y sus ordenanzas para Yucatán", *Temas Americanistas,* núm. 5, Universidad de Sevilla/EEHA, Sevilla, 1985.

————, "Indios y españoles en Yucatán: utopía y realidad del proyecto colonizador", Adenda del tomo ii de las publicaciones del Congreso de Historia del Descubrimiento, 1992.

————, "Desarrollos indígena y ganadero en Yucatán", *Historia Mexicana,* núm. 171, El Colegio de México, México, 1994.

GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas,* Gedisa, España, 1989.

GERHARD, Peter, "Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570", en *Los pueblos de indios y las comunidades,* El Colegio de México, México, 1991.

————, *La frontera sureste de la Nueva España,* UNAM, México, 1991.

GODY, Jack, "Introducción", en Jack Gody (comp.), *Cultura escrita en sociedades tradicionales,* Gedisa, Barcelona, 1996.

GONZÁLEZ CICERO, Stella María, *Perspectiva religiosa en Yucatán. 1517-1571. Yucatán, los franciscanos y el primer obispo fray Francisco de Toral,* El Colegio de México, México, 1978.

GONZÁLEZ MUÑOZ, Victoria, *Cabildos y grupos de poder en Yucatán (Siglo xvii),* Publicación de la excelentísima diputación de Sevilla, 1994.

GOSNER, Kevin, *Soldiers of the Virgin: The Moral Economy of a Colonial Maya Rebellion,* University of Arizona Press, Tucson, 1992.

GUARDINO, Peter, "Barbarism or Republican Law? Guerrero's Peasant and National Politics, 1820-1846", *Hispanic American Historical Review,* núm. 75, 1995.

HALPERIN DONGHI, Tulio, "Campesinado y nación", *Historia Mexicana,* núm. 183, El Colegio de México, México, 1997.

HAMNETT, Brian M., *Politics &Ttrade in Southern Mexico, 1750-1821,* Cambridge University Press, 1971.

HU-DEHART, Evelyn, "Adaptación y resistencia en el yaquimi. Los yaquis durante la Colonia", en *Historia de los pueblos indígenas de México,* CIESAS-INI, México, 1995.

JONES, Grant D., *Maya Resistance to Spanish Rule. Time and History on a Colonial Frontier,* University of New Mexico Press, Albuquerque, 1990.

————, (editor y estudio introductorio), *El manuscrito Canek,* INAH, México, 1991.

LANDA, Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán,* Porrúa, México, 1973.

LE GOFF, Jacques, *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso,* Paidós, Barcelona, 1991.

LEÓN CAZARES, María del Carmen, "Estudio introductorio", en Fray Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán,* CHCA, México, 1994, Cien de México.

LEÓN PINELO, Antonio de, *Recopilación de las Indias* (edición y estudio preliminar de Ismael Sánchez Bella), 3 vols., Miguel Ángel Porrúa, México, 1992.

LIENHARD, Martín (selección), *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas. (Desde la conquista hasta comienzos del siglo xx,* Editorial Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1992.

LOCKHART, James, *The Nahuas After the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries,* Stanford University Press, Stanford, California, 1992.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y Leonardo López Lujan, *El pasado indígena,* FCE, México, 1996.

————, *Mito y realidad de Zuyuá,* FCE, México, 1999.

LÓPEZ DE COGOLLUDO, Diego, *Historia de Yucatán,* 2 t., Imprenta de Manuel Aldana Rivas, Mérida, 1867-1868.

MALLON, Florencia E., *Peasant and Nation. The Making of Postcolonial Mexico and Peru,* University of California Press, 1995.

————, "En busca de una nueva historiografía latinoamericana: un diálogo con Tutino y Halperin", *Historia Mexicana,* núm. 183, El Colegio de México, 1997.

MARTÍNEZ, Hildeberto, *Tepeaca en el siglo xvi. Tenencia de la tierra y organización de un señorío,* Ediciones de la Casa Chata, México, 1984.

MARTÍNEZ PELÁEZ, Severo, *Motines de indios,* Ediciones en Marcha, Guatemala, 1991.

MELOSSI, Darío, *El estado del control social,* Siglo XXI, México, 1992.

MILES, Suzanne W., *Los pokomanes del siglo xvi,* Seminario de Integración Social Guatemalteca, Guatemala, 1983.

MOUSNIER, Roland, *Furores campesinos. Los campesinos en las revueltas del siglo XVII (Francia, Rusia, China),* Siglo XXI, España, 1976.

MURRA, John V., *La organización económica del estado inca,* Siglo XXI, México, 1989.

O'GORMAN, Edmundo, "Yucatán. Papeles relativos a la visita del oidor Dr. Diego García de Palacio. Año 1583", *Boletín del Archivo General de la Nación,* t. xi, México, 1940.

OKOSHI, Tsubasa, "Los canules: análisis etnohistórico del códice de Calkiní", tesis de doctorado, UNAM, México, 1992.

————, "Gobierno y pueblo entre los mayas yucatecos posclásicos", *Universidad de México,* núm. 534-535, UNAM, México, 1995.

OUWENEEL, Arij, "El gobernador de indios, el repartimiento de comercios y la caja de comunidad en los pueblos de indios de México central (siglo xvm)", traducción de Virginia Rozemeijer y Beatriz Olaizola, s.p.i., s/f.

PATCH, Robert W., *Maya and Spaniard in Yucatan, 1648-1812,* Stanford University Press, California, 1993.

————, "Sacraments and Disease in Merida, Yucatan, México, 1648-1727", en *The Historian* (Separata), 1996.

————, "Culture, Community, and «Rebellion» in the Yucatec Maya Uprising of 1761", en Susan Schroeder (ed.), *Native Resistance and the Pax Colonial in New Spain,* University of Nebraska Press, 1998.

PEÑA, Moisés T. de la, *Campeche económico, 2* t., Gobierno Constitucional del Estado de Campeche, Campeche, 1942.

PEREÑA, L., C. Baciero y F. Maseda (eds.), *Tomás López Medel, colonización de América. Informes y testimonios, 1549-1572,* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1990.

QUEZADA, Sergio, "Don Juan Chan: el caso de un cacique yucateco anti-idólatra", *Gaceta Apauady,* núm. 9, Mérida, 1990.

————, *Pueblos y caciques yucatecos, 1550-1580,* El Colegio de México, México, 1993.

QUINTAL MARTÍN, Fidelio, *Correspondencia de la Guerra de Castas,* UADY, Mérida, 1991.

RADDING, Cinthia (1992) "Entre el desierto y la sierra. Las naciones o´oddham y tegüima de Sonora, 1530-1850", en *Historia de los pueblos indígenas de México,* CIESAS-INI, México, 1995.

REINA, Leticia, *Las rebeliones campesinas en México, 1819-1906,* Siglo XXI, México, 1980.

Relaciones histérico-geográficas de la gobernación de Yucatán (edición de Mercedes de la Garza *et al.),* 2 vols., UNAM, México, 1983.

RESTALL, Matthew, *The Maya World. Yucatec Culture and Society, 1550-1850,* Stanford University Press, Stanford, California, 1997.

RIVERA DORADO, Miguel, "Las tierras bajas de la zona maya en el Posclásico", en Linda Manzanilla y Leonardo López Lujan (coords.), *Historia Antigua de México,* vol. III, INAH-UNAM-Miguel Ángel Porrúa, México, *1995.*

ROYS, Ralph L. (trad.), *The Book of Chilam Balam of Chumayel*, Carnegie Institution of Washington, Washington, D.C., 1933.

ROYS, Ralph L. (ed.), *The Titles of Ebtun*, Carnegie Institution of Washington, Washington, D.C., 1936.

————, *The Indian Background of Colonial Yucatan*, Carnegie Institution of Washington, Washington, D.C., 1943.

————, *The Political Geography of the Yucatan Maya*, Carnegie Institution of Washington, Washington, D.C., 1957.

RUBIAL GARCÍA, Antonio, *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, UNAM, México, 1996.

Ruz, Mario H., "Un rostro encubierto. Los indios del Tabasco colonial", en *Historia de los pueblos indígenas de México*, CIESAS-INI, México, 1994.

————, "Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano", en *Gestos cotidianos. Acercamientos etnológicos a los mayas de la época colonial*, Gobierno del Estado de Campeche, Campeche, 1997.

SÁNCHEZ DE AGUILAR, Pedro, "Informe contra los idólatras de Yucatán, escrito en 1613", en *El alma encantada*, INI-FCE, México, 1987.

SANTIAGO PACHECO, Egdar, "La administración de doctrinas indígenas por la orden de San Francisco de Asís en Yucatán: el poder y el control", tesis de licenciatura, UADY, Mérida, 1997.

SCHELE, L. y D. Friedel, *A Forest of Kings. The Untold Story of the Ancient Maya*, William Morrow and Co., Nueva York, 1990.

SCHOLES, France V. (ed.), *Documentos para la historia de Yucatán, 1550-1560* (1a. serie), Editorial Publicaciones Carlos R. Menéndez, Mérida, 1936.

————, *Documentos para la historia de Yucatán. La Iglesia en Yucatán, 1560-1610* (2a. serie), Editorial Publicaciones Carlos R. Menéndez, Mérida, 1938.

SCHOLES, France V. y Eleanor Adams (eds.), "Documents Relating to the Mirones Expedition to the Interior of Yucatán, 1621-1624, Part II", *Maya Research*, núms. 3-4, Tulane University, 1936.

————, *Don Diego Quijada, Alcalde Mayor de Yucatán, 1561-1565*, *2* t., Antigua Librería Robredo de José Porrúa e hijos, México, 1938.

————y Ralph L. Roys, *Los chontales de Acalan-Tixchel* (edición castellana de Mario H. Ruz), UNAM-CIESAS, México, 1996.

————y J. Eric S. Thompson, "The Francisco Pérez Probanza and the Matrícula of Tipu", en Grant D. Jones (ed.), *Anthropology and History in Yucatán*, University of Texas Press, Austin, 1977.

SCHWARTZ, Norman, *Forest Society. A Social History of Petén, Guatemala*, University of Pennsylvania Press, Filadelphia, 1990.

SOBOUL, Albert, *Problemas campesinos de la revolución, 1789-1848*, Siglo XXI, España, 1976.

SOLIS ROBLEDA, Gabriela, "La imposición de la fe. Conflictos por el control de la sociedad maya yucateca. Siglo xvi", tesis de maestría, FCAUADY, Mérida, 1993.

————, "El trabajo indígena a lo largo de la colonia en la provincia de Yucatán", mecanuscrito, 1998.

————y Paola Peniche (eds.), *Idolatría y sublevación. Documentos para la historia indígena de Yucatán,* vol. 1, UADY, Mérida, 1996.

STERN, Steve J. (ed.), *Resistance, Rebellion, and Consciousnes in the Andean Peasant World, 18 th to 20tk Centuries,* The University of Wisconsin Press, 1987.

SULLIVAN, Paul, *Conversaciones inconclusas. Mayas y extranjeros entre dos guerras,* Gedisa, México, 1991.

THOMPSON, E.P., "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century.", *Past and Present,* núm. 50, 1971.

————, "La economía moral" de la multitud en la Inglaterra del siglo xviii", en *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial,* Crítica, Barcelona, 1979.

————, "The Moral Economy Reviewed.", en *Customs in Common: Studies in Traditional Popular Culture,* The New Press, Nueva York, 1993.

THOMPSON, J. Eric, *Historia y religión de los mayas,* Siglo XXI, México, 1977.

TUTINO, John, *De la insurrección a la revolución en México. Las bases sociales de la violencia agraria, 1750-1940,* Era, México, 1990.

————, "La negociación de los estados nacionales, el debate de las culturas nacionales: *Peasant and Nation* en la América Latina del siglo xix", *Historia Mexicana,* núm. 183, El Colegio de México, México, enero-marzo de 1997.

TOVILLA, Martín Alfonso, *Relación histórica descriptiva de las provincias de la Verapaz y de la del Manche del reino de Guatemala y de las costas, mares y puertos principales de la dilatada América,* Editorial Universitaria, Guatemala, 1960.

VALDÉS, Carlos Manuel, "La gente del mezquite. Los nómadas del noreste en la Colonia", en *Historia de los pueblos indígenas de México,* CIESAS-INI, México, 1995.

VALENZUELA, Nicolás de, *Conquista del Lacandón y conquista del Chol, 2* vols., edición y comentario de Gotz Houwald, Biblioteca Ibero-Americana, Berlín, 1979.

VELÁZQUEZ H., Emilia, "La apropiación del espacio entre nahuas y popolucas de la sierra de santa Marta, Veracruz", en Odile Hoffmann y Fernando I. Salmerón Castro (coords.), *Nueve estudios sobre el espacio. Representación y formas de apropiación,* CIESAS-ORSTOM, México, 1997.

VELASCO TORO, José, "Territorio e identidad chinanteca en Uxpanapa, Veracruz", en Odile Hoffmann y Fernando I. Salmeron Castro (coords), *Nueve estudios sobre el espacio. Representación y formas de apropiación,* CIESAS-ORSTOM, México, 1997.

VILLAGUTIERRE SOTOMAYOR, Juan de, *Historia de la conquista de la provincia de El Itzá,* edición facsimilar, Condumex, México, 1985.

VILLA ROJAS, Alfonso, *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo,* INI, México, 1978.

————, "La tenencia de la tierra entre los mayas de la antigüedad", en *Estudios etnológicos. Los mayas,* UNAM, México, 1985.

————, "Los quejaches: tribu olvidada del antiguo Yucatán", en *Estudios etnológicos. Los mayas,* UNAM, México, 1985.

VIQUEIRA, Juan Pedro, *Indios rebeldes e idólatras. Dos ensayos sobre la rebelión india de Cancuc, Cbiapas, acacecida en el año de 1712,* CIESAS, México, 1997.

XIMÉNEZ, Fray Francisco, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala,* t. II, Biblioteca "Goathemala", Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Guatemala, 1930.

Índice

Presentación 7

Agradecimientos 11

Siglas empleadas 13

Prólogo 15

Introducción

- Región de emancipación 26
- Fuga y reducción 36
- Sobre las fuentes 43

Capítulo 1
En búsqueda de libertad

- Negociación y resistencia en la conquista espiritual 58
- Sustrato cultural de la conjura de Yobaín 65
- Sánchez Cerdán y los cehaches 73
- Defensa de espacios creados 88

Capítulo II
Misiones franciscanas

- Fugitivos y misioneros 102
- Conflictos irresolubles 113
- Congregación a Sahcabchén y Cheusih 128

Capítulo III
Indios libres de la costa oriental

- Perseguidores de *tepches* 156
- El cura Alonso de Lara y don Juan Chan 177

Capítulo IV
Entre el concierto y la discordia

Fray Gerónimo y los indios de la montaña de Emau 185
Ahkines insurrectos de La Yxpimienta 189
Confederación rebelde del Tipú 196
Episodio de la gran reducción 204
Infructuosa conquista de El Próspero 209
Conspiración del "ídolo de zacate"
y reducción de Tipú 213
Retorno de los indios de Banlica 219

Capítulo V
Sublevación de la montaña

Precedentes en la zona de conflicto 226
Reiterado origen en la fuga 232
Los indios justifican la evasión 240

Capítulo VI
Rebeldes tradicionalistas

Se cumplen las profecías 254
Cacicazgo rebelde de Tzuctok 262
Dilema de la reducción 274
Tensiones en la zona colonial 280

Capítulo VII
Pacificación y discurso indígena

Estrategia de reducción pacífica 293
Un ejército de contención 296
Pactar o atacar 299
Mensaje indígena de autonomía total 303
Mensaje indígena de autonomía negociada 306
Capitulación 316
Nueva sublevación conmueve la montaña 339

Consideraciones finales

Impacto social de la huida 348
Parentesco y política en la montaña 350

Vínculos de integración social 358
Sustrato ideológico 365
Epílogo sobre una conquista inconclusa 368

Glosario de términos indígenas 375

Bibliografía 377

La conquista inconclusa de Yucatán.
Los mayas de la montaña, 1560-1680
se terminó de imprimir en la ciudad de México
durante el mes de septiembre del año 2001.
La edición, en papel de 75 gramos,
consta de 2,000 ejemplares más sobrantes
para reposición y estuvo al cuidado
de la oficina litotipográfica de la casa editora.

ISBN 970-701-159-9
MAP: 131485-01

Los asentamientos indígenas de la montaña pueden clasificarse en cuatro categorías de acuerdo con su relación con las autoridades coloniales: pueblos que mantenían estrecha relación con la Iglesia y el gobierno colonial por estar situados en la entrada de la montaña, como Bolonchén, Sahcabchén, Tixchel, Popolá, Tihosuco, Chunhuhub, Chancenote y la villa de Bacalar; pueblos que estaban situados en el interior de la montaña y aceptaban la sujeción intermitente, como Tipú, Sacalum y Tzuctok, pero recurrían a la sublevación y cobijaban a los indios fugitivos; ranchos y parajes de indios cimarrones sumamente dispersos, y los grupos libres como los itzaes, cehaches y lacandones y otros que estaban situados en las partes más lejanas a las que se denominó la Montaña Alta. El presente trabajo tiene como objetivo central el estudio, en un periodo que abarca los años 1560-1680, de las tres primeras categorías, aun cuando para efectos de comparación y explicación se haga continua referencia a los grupos libres y también a los pueblos del norte colonizado.

Este libro inaugura la Colección Peninsular que será publicada entre el CIESAS y la Editorial Miguel Ángel Porrúa, tiene como objetivo primordial la difusión de resultados del trabajo académico desarrollado en el campo de la antropología, la historia y áreas afines, con la intención de contribuir a una mejor comprensión de la compleja realidad de la Península de Yucatán. La colección ha sido posible gracias a un esfuerzo colectivo e interdisciplinario, pues se incluyen textos de corte etnohistórico, de antropología social y de lingüística. La Colección Peninsular se divide en dos series. La serie Estudios está formada por textos analíticos y monográficos de investigadores del CIESAS y de otros autores, cuyos trabajos puedan ofrecer interpretaciones y descripciones de los diversos procesos que han marcado la identidad regional desde el siglo XVI hasta el presente. La serie Memoria Documental se aboca a la tarea de publicar documentos inéditos de archivos extranjeros y nacionales de muy difícil acceso y que dan cuenta del paso colonial y decimonónico de la península yucateca, especialmente aquellos que recogen importante información sobre la sociedad maya y sus relaciones asimétricas con la sociedad regional.

La conquista inconclusa
9 789707 011595